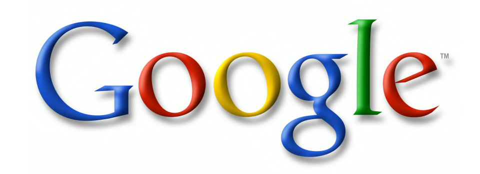
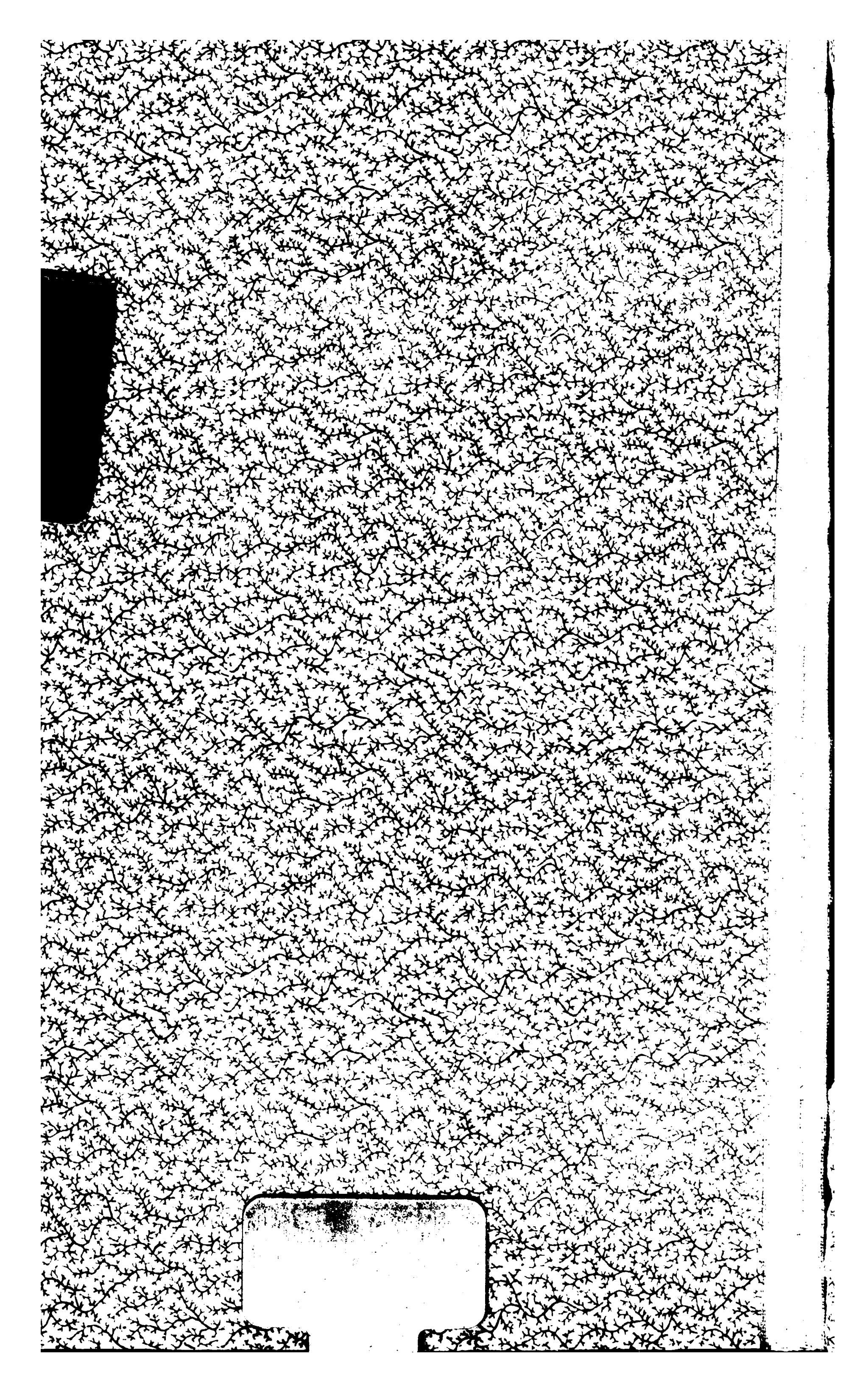
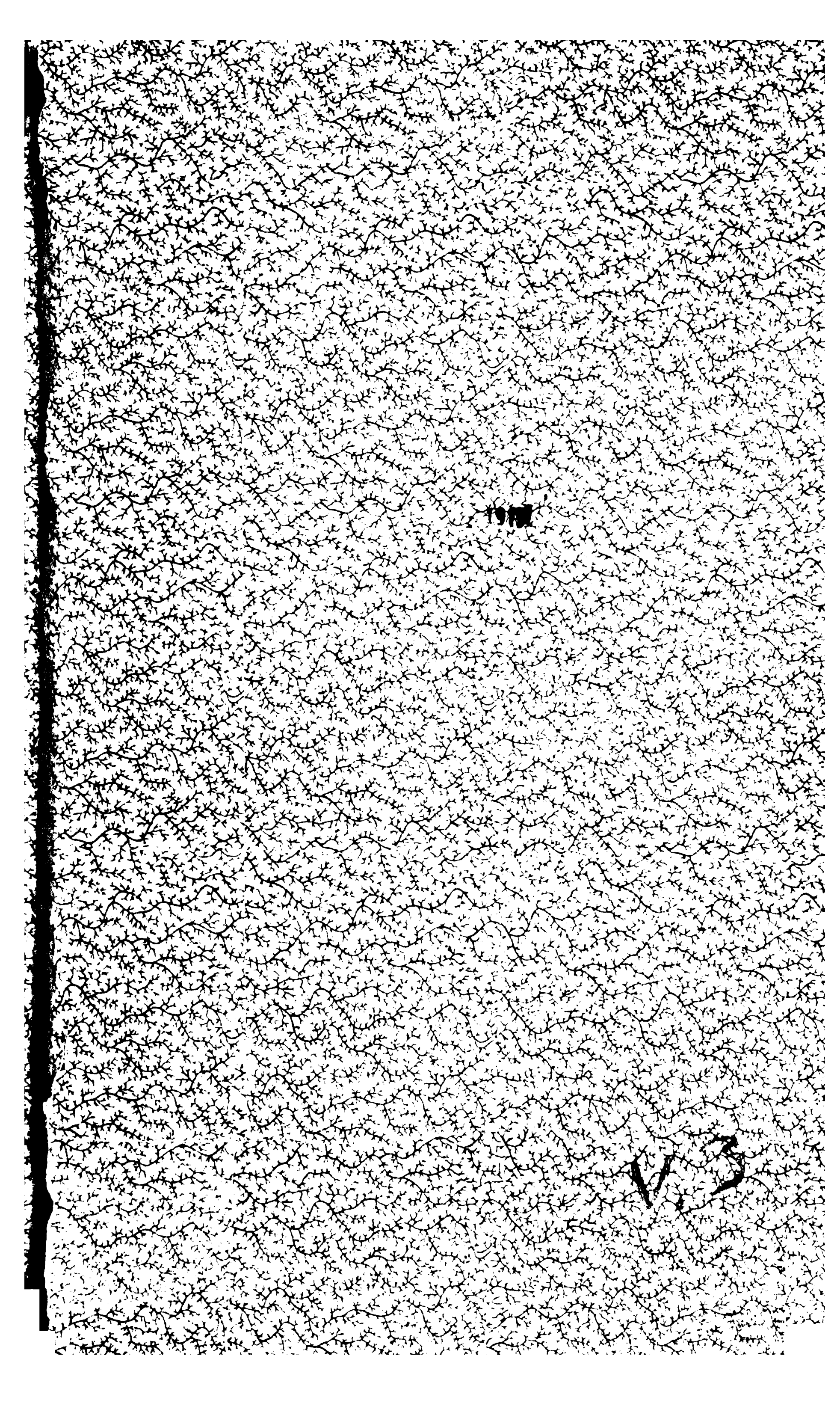
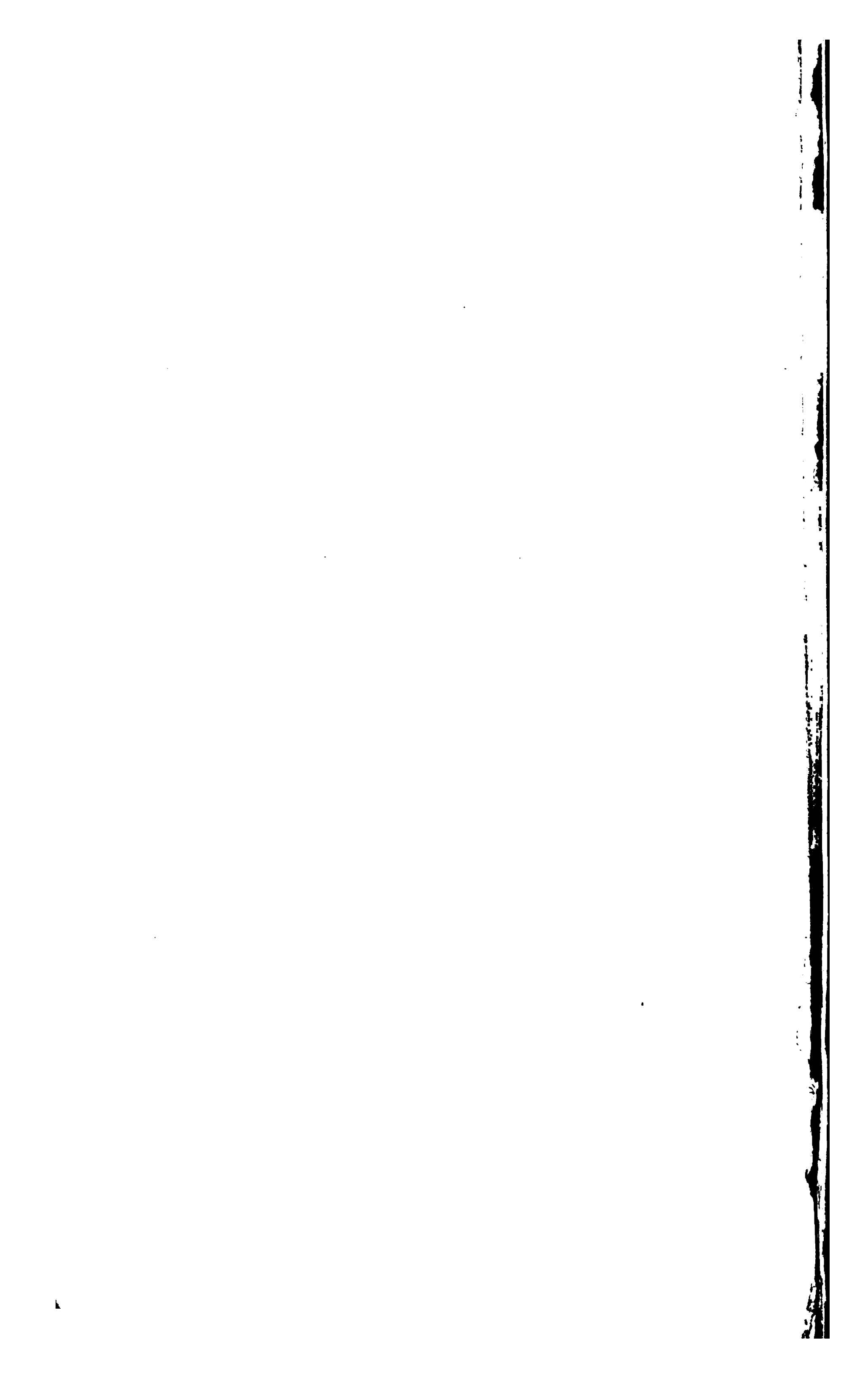
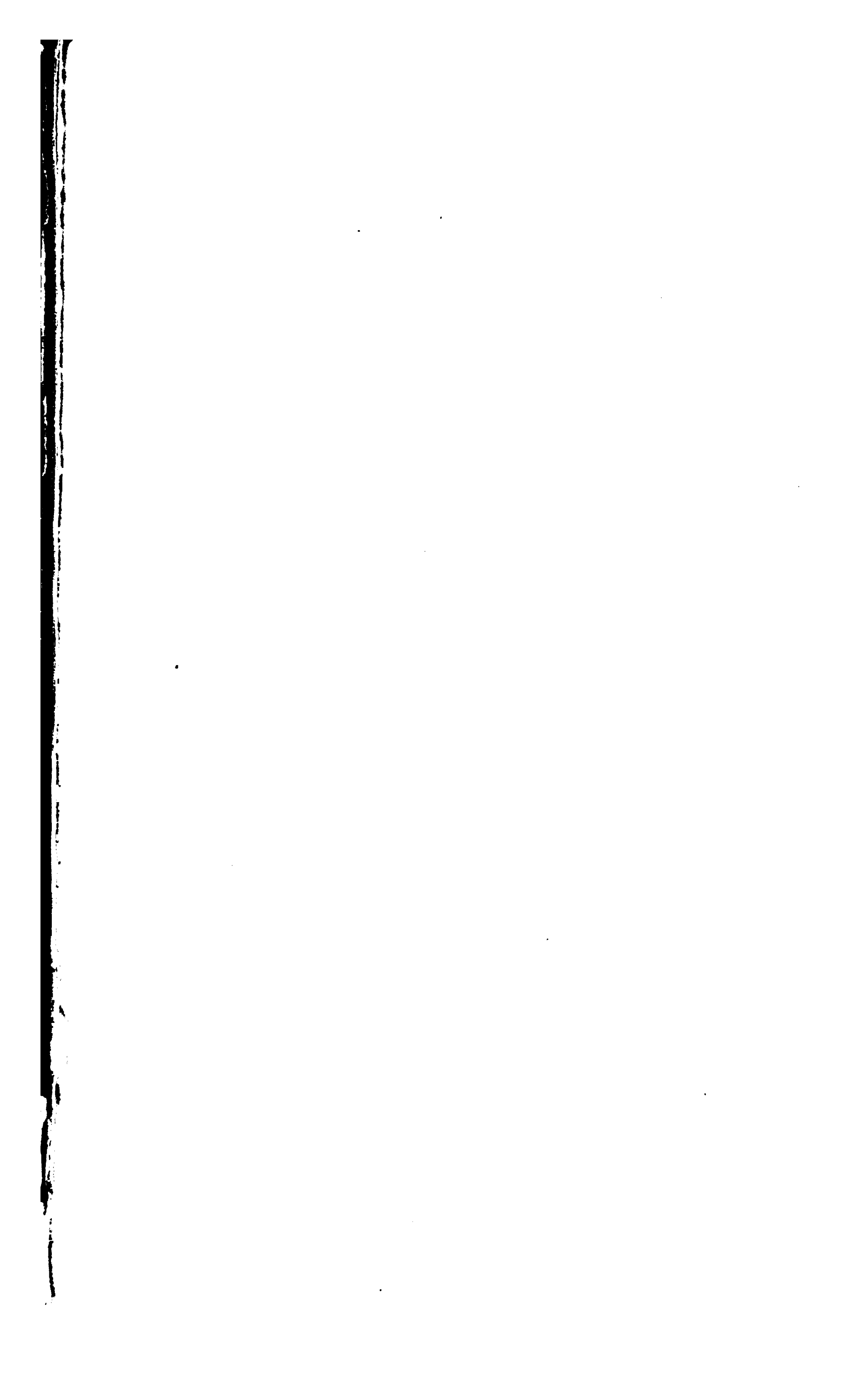
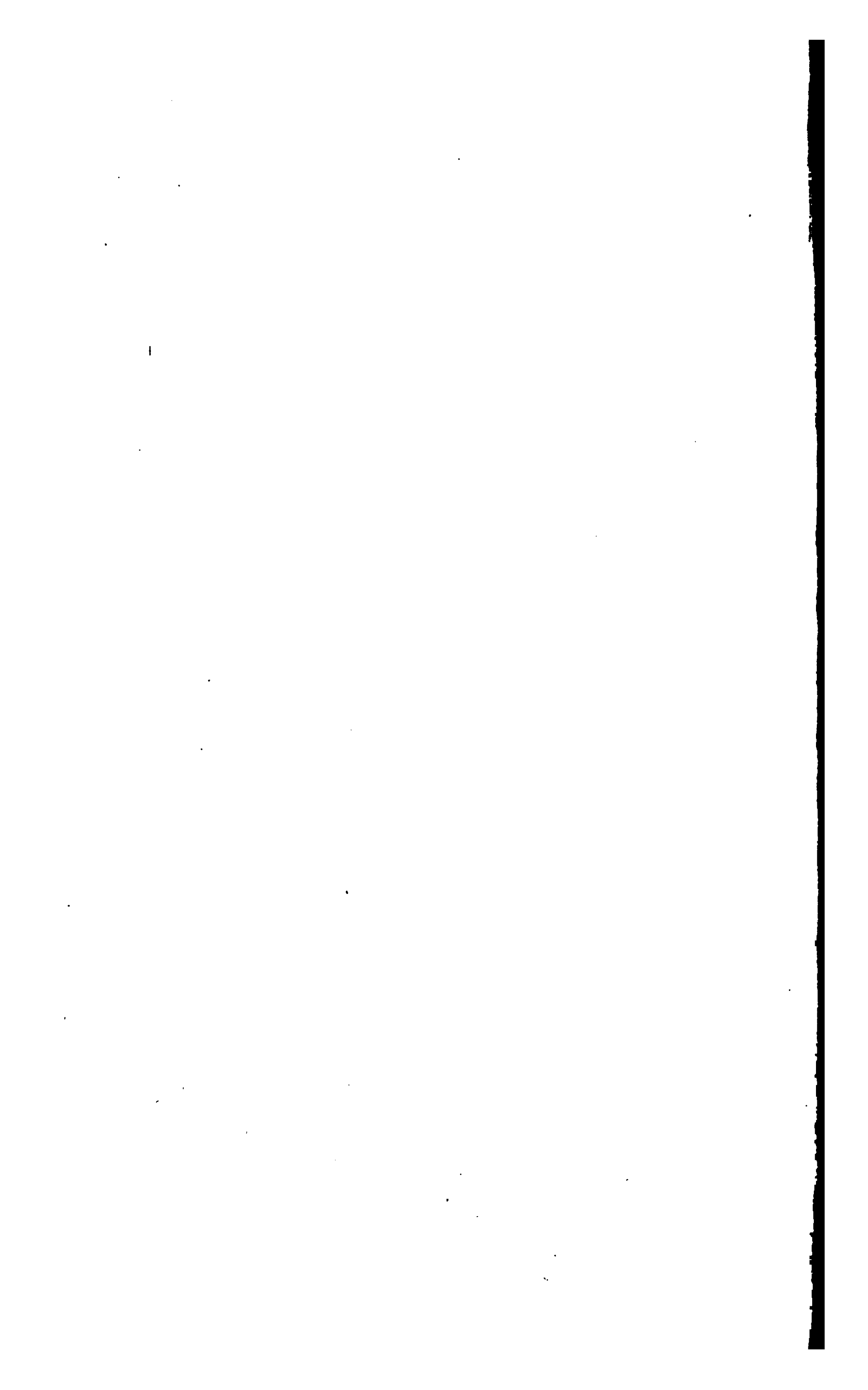












Die Litteratur

des neunzehnten Jahrhunderts

in

ihren Hauptströmungen

dargestellt

von

Georg Brandes.

Dritter Band.

Die Reaktion in Frankreich.



Leipzig,
Verlag von Veit & Comp.
1898.

Die Litteratur

des neunzehnten Jahrhunderts.

Dritter Band.

Die Litteratur

des neunzehnten Jahrhunderts

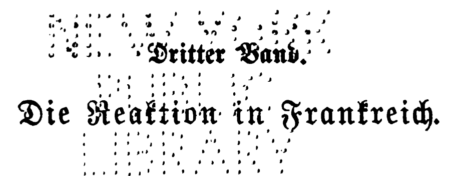
in

ihren Hauptströmungen

dargestellt

von

Georg Brandes.

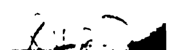


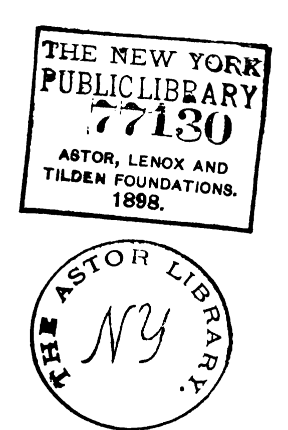
Dritter Band.

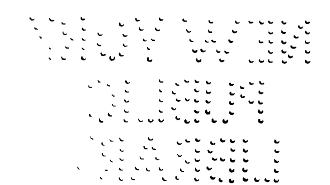
Die Reaktion in Frankreich.



Leipzig,
Verlag von Veit & Comp.
1898.







Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt.

Die Reaktion in Frankreich.

Einleitung.

Ein gewisser Inbegriff von Persönlichkeiten, Handlungen, Gefühlen und Stimmungen, Ideen und Werken, deren Organ die französische Sprache ist, und die zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts in Frankreich auftreten oder wirken, bildet in meinen Augen eine naturgemäß zusammengehörige Gruppe von sozialen Vorgängen und litterarischen Begebenheiten, die sich alle um die Wiedererhebung einer gefallenen Größe ordnen. Diese gefallene Größe ist das Autoritätsprinzip.

Unter Autoritätsprinzip verstehe ich das Prinzip, welches in der Ehrfurcht vor dem von den Vätern Ererbten die Basis für das Leben des einzelnen Menschen und der Völker erblickt.

Die Autorität hat als solche die Macht zur Grundlage und wirkt als Macht durch ihre bloße Existenz, nicht durch Gründe. Sie beruht auf der freiwilligen oder unfreiwilligen Unterwerfung der Gemüter unter das Gegebene. Sie hatte vom Uranfange an keine anderen Wirkungsmittel als Zwang und Furcht und behält dieselben für alle Zeiten bei. Doch hat sie früh Gefühle der Ehrfurcht und Dankbarkeit erweckt. Der Mensch schämte sich nicht seiner Abhängigkeit einer höheren Macht gegenüber, noch litt er unter ihr, wenn er sich dieser höhern Macht zu Dank verpflichtet fühlte. Die Familienautorität, die der bürgerlichen Gesellschaft, die Autorität des Staates, die historisch eine Zeit lang mit dem

Willen des Despoten zusammenfällt, sie alle entwickelten sich allmählich und suchten ihre Stütze in einer noch höheren Machtvollkommenheit, der religiösen Autorität. Erst durch diese letztere wird das Autoritätsprinzip unbedingt. Der Wille der Allmacht wird das oberste Gesetz, dem der Mensch sich beugen, dem blind gehorcht werden muß.

Das Autoritätsprinzip hat in der Geschichte der Menschheit eine große erziehliche Bedeutung gehabt. Allein seine Sendung ist, sich selbst überflüssig zu machen. Auf dem niedern Standpunkt unterwirft sich der Mensch dem Gesetze, weil dasselbe von der Autorität ausgeht, auf dem höhern, weil er das Vernünftige in dessen Inhalt einsieht. Wo die Autorität unbedingt ist, muß sie als Wunder auftreten und alle Kritik als rebellisch und ketzerisch abweisen. Die unbedingte Autorität hat sich denn auch stets als Mirakel und Mysterium anerkannt wissen wollen.

Denn unbedingt wird die Autorität nur kraft religiöser Beglaubigung. In der Weise, wie indes das Christentum sich historisch in Europa entwickelt hatte, war das Autoritätsprinzip bisher nicht in seiner abstrakten Reinheit darin hervorgetreten. Das Christentum hatte (wenigstens offiziell) behauptet, die Religion der Liebe, Christi Religion zu sein. Allerdings ging Hand in Hand damit — geschichtlich als beigeordnetes, thatsächlich als übergeordnetes Prinzip — die kirchliche Erklärung des Christentums als eines Glaubens, und des Glaubens an eine übernatürliche Autorität als Pflicht.

Nicht die Liebe, der Gehorsam mußte der Kirche wie dem Staate das unbedingt Wichtige sein. Bisher jedoch hatten in der Geschichte Theologen, Geistliche, kirchliche Schriftsteller im allgemeinen, sie mochten noch so streng sein, die Sprache der religiösen Gemütsbewegung gesprochen, das Evangelium der Liebe neben der Glaubenslehre verkündet und die Seelen zu gewinnen, nicht bloß die Sache der Autorität zu führen gestrebt. Erst zu diesem Zeitpunkt, wo bei der Mehrzahl der entwickelteren Menschen vieler

Länder der Geist sich von dem Drucke übernatürlicher Gewalten befreit hatte und daher auch auf dem politischen und sozialen Gebiete unbedingten Autoritäten gegenüber kritisch gestimmt war, wurde das Autoritätsprinzip in seiner Reinheit und Dürre, ohne Gemütsinnigkeit, mit Beweisen verflochten, die sich meistenteils allein an den Verstand wendeten, mitunter auch an die Phantasie.

Das Autoritätsprinzip kann in Kirche und Staat, in der Gesellschaft und der Familie, ja in der menschlichen Erkenntnis, als Prinzip der Erkenntnis und der Gewißheit geltend gemacht werden. Es wurde zu der Zeit, deren Geistesleben ich schildern will, auf allen diesen Gebieten geltend gemacht, war aber zu der Zeit, von der hier die Rede ist, auf ihnen allen gestürzt.

Um zu verstehen, wieso es neuerdings ans Licht gezogen und in Kraft gesetzt, wieso es ausgebildet, verteidigt, befestigt und endlich nochmals gesprengt ward, ist es notwendig zu untersuchen, wieso und kraft welcher Prinzipien es während der Revolution zu Falle kam.

Es war nicht auf einmal auf allen geistigen Gebieten angegriffen worden. Allein es hatte sich gezeigt, daß sein Bestehen in allen den verschiedenen Lebenssphären von seinem Bestehen in jener Sphäre abhing, welche als die höchste betrachtet wurde, die der Kirche. War es doch die Kirche, die als Autorität Autorität auf allen übrigen Gebieten mitteilte (z. B. dem Königtum von Gottes Gnaden, der Ehe als Sakrament u. s. w.).

Mit der Autorität der Kirche stand und fiel daher das Autoritätsprinzip bei allen den abgeleiteten Autoritäten. Als die kirchliche Autorität untergraben war, zog sie alle die andern Gewalten in ihrem Falle sich nach.

Nicht als ob der eine Mann, der im achtzehnten Jahrhundert kraftvoller und mit größerem Erfolg, als irgend ein anderer, für die Befreiung des Geistes von Kirche und Dogmen gewirkt, eine

solche Wirkung seines Strebens vorausgesehen hätte. Weit entfernt! Voltaire wollte keine äußere Umwälzung. In seiner kleinen Erzählung „Le monde comme il va“ gerät zwar der weise Babouc, beim Anblick der Verderbtheit der großen Stadt Persepolis, anfangs in lebhafte Entrüstung und erkennt nur zu klar, wie unendlich weit alles davon entfernt ist, wie es sollte zu sein. Allein nach und nach gehen ihm doch auch die Augen für die guten Seiten der schlechten Verhältnisse auf, und als es von seinem Bericht an den Engel Gabriel abhängt, ob die Stadt zerstört oder geschont werden soll, ist er entschieden gegen ihre Zerstörung. Ja der Engel selbst denkt zuguterletzt nicht einmal an eine Reform der Sitten von Persepolis, da „wenn auch alles nichts weniger als gut, es doch immerhin erträglich sei.“ Man kann diese Denkweise kaum revolutionär nennen, und Voltaire ist, wenigstens zu gewissen Zeiten, derselben Meinung wie Babouc. Er wendete sich auch beständig an die Fürsten, nicht an die Völker, um seine Ideen in Thaten umgesetzt zu sehen, und erklärte gar oft, daß die Sache der Könige und der Philosophen eine und dieselbe sei. Als daher Holbach und seine Mitarbeiter verlauten ließen, daß „unter jenen Machthabern von Gottes Gnaden, jenen Repräsentanten der Gottheit, kaum einmal alle tausend Jahre einer zu finden sei, der auch nur das gewöhnlichste Rechts- oder Mitleidsgefühl, die einfachsten Gaben und Tugenden besäße“, konnte Voltaire seinen Zorn kaum bemeistern. Sein Briefwechsel mit dem Könige von Preußen enthält gleichfalls über das „Système de la nature“ heftige Zornesausbrüche. Er erkannte in diesen Schülern, in diesen Schlußfolgerungen, sich selbst nicht wieder.

Nichtsdestoweniger ist es Voltaire, der die ganze Revolution hindurch das zerstörende Prinzip bildet, gleichwie Rousseau der vereinigende, sammelnde Geist ist. Denn Voltaire hatte, kraft der Freiheit des individuellen Gedankens, das Autoritätsprinzip gebrochen; Rousseau hatte es durch das allgemeine Gefühl der

Brüderlichkeit und Solidarität verdrängt und ersetzt. Die Revolution setzte Punkt für Punkt alles ins Werk, was diese beiden großen Geister vorbereitet hatten; sie vollstreckten deren Testament. Der individuelle Gedanke ward zum Zerstörungswerke, das soziale Gefühl zur sammelnden Verfassung. Von Voltaire stammte die Entrüstung, von Rousseau die Begeisterung.

I

Da die Autorität prinzipiell kirchlich und religiös ist, so ist eine Charakteristik des Verhältnisses der Revolution zur Kirche und Religion, unter den verschiedenen Phasen dieses Verhältnisses, die unausweichliche Vorbedingung, um die geistige Reaktion, die folgte, zu begreifen. Denn da die letztere die Wiederherstellung des Autoritätsprinzips bezweckt, beginnt sie historisch wie logisch mit der Restauration der Kirche.

Die Revolution war ihrem Wesen nach eben so sehr religiöser wie politischer Natur. Sie war, von der einen Seite gesehen, das praktische Ergebnis der großen philosophischen That, welche die freigeistigen Schriftsteller des achtzehnten Jahrhunderts vollbracht hatten. Ihr, der Revolution von 1789, verdanken wir die größte Eroberung des Menschengeistes dem Vorurteil und der Gewalt gegenüber, die Gewissensfreiheit, die religiöse Toleranz. Es ist keineswegs die christliche Kirche, in deren Schuld die Menschheit bezüglich dieses unschätzbaren Gutes steht. Die Kirche setzte jedem Anspruch auf Gewissensfreiheit den größten Widerstand entgegen.

In dem Augenblicke, wo die Revolution beginnt, sind alle Vorbereitungen zu dem großen Zusammenstoß zwischen dem Autoritätsprinzip auf der einen, und den Individualitäts- und Solidaritätsprinzipien auf der anderen Seite getroffen. Alle Führer, alle Ritter und Knappen, die in dem großen Lanzenstechen sich messen sollen, stehen auf ihren Posten, einander unbekannt, unbekannt der Welt, die bald von ihrem Namen widerhallen sollte.

Sie sind von höchst verschiedener Herkunft und haben eine höchst verschiedene Vergangenheit. Es sind Adelige wie Mirabeau, Geistliche wie Maury, Fauchet und Talleyrand, Ärzte wie Marat, Advokaten wie Robespierre, Dichter, Philosophen, Redner, Schriftsteller wie M. J. Chénier, Condorcet, Danton und Desmoulins, eine ganze Heerschar von Charakteren und Talenten. Die Kirche sammelt ihre Waffen zu einem verzweifelten Kampf, der zum voraus verloren ist, die Revolution rückt vor, zuerst unsicher und schwankend, dann drohend, dann unwiderstehlich und bald siegestrunken. Sowie die Reichsstände einberufen werden, ist der Kampfplatz offen, die Schranken fallen auf beiden Seiten, und der große Kampfrichter, die Weltgeschichte, giebt das Signal zum Zusammenstoß.

Sofort nach Einberufung der Stände ist die erste und einstimmige Forderung des geistlichen Standes, die Anerkennung der „katholischen, apostolischen und römischen Religion“ als Nationalreligion, als der einzigen, welcher der öffentliche Kultus zu gestatten sei. Und doch gab es Republikaner, und das nicht wenige, unter der niederen Geistlichkeit; zu der Freiheit aber, die sie forderten, zählten sie die religiöse nicht. Die demokratischen Abbés deklamierten zwar gegen die Inquisition, die sie kannibalisch, tigerartig nannten, doch warnten sie vor der Toleranz. Der revolutionäre Abbé Fauchet, derselbe, der nach der Einnahme der Bastille die dreifarbigen Uniformen der Bürgerwehr segnete und die Trikolore als Nationalfahne schuf, bezeichnete damals die Toleranz höhnisch als den „allgemeinen Tolerantismus“ und prophezeite den vollständigen Verfall aller guten Sitten, falls sie eingeführt würde. Er ging so weit, denjenigen, welche sich nicht zu einer Religionsgenossenschaft bekannten, das Recht der Eheschließung entziehen zu wollen, „könnte man solche Menschen doch nicht als durch ihr Wort gebunden erachten.“

Nach dem Zusammentritt der Stände als National-Versamm-

lung sah sich die Geistlichkeit bald zu Zugeständnissen genötigt. Allein, selbst wenn die Mißstimmung gegen sie zu Worte kam, lief die Opposition doch stets darauf hinaus, sich in die mildesten, rücksichtsvollsten Formen zu kleiden. Als z. B. im Februar 1790 Garat von der Priesterweihe den Ausdruck gebraucht hatte, sie wäre ein bürgerlicher Selbstmord, und mehrere Geistliche, darunter der Abbé Maury und die Bischöfe von Nancy und Clermont, voll Erbitterung darüber auffuhren, über Gotteslästerung schrieen und einen Antrag einbrachten, die katholische Religion als Nationalreligion zu erklären, wurde zwar der Antrag verworfen, jedoch auf solche Art, daß die Zaghaftigkeit und Unsicherheit der Opposition aus der Begründung dieses Schrittes herauszufühlen war.

Es wäre, hieß es, eine Beleidigung der Religion und eine Kränkung der Gefühle, welche die Versammlung in Bezug auf dieselbe beseelten, auch nur einen Zweifel daran aufkommen zu lassen. Man wagte sich mit seiner Meinung noch nicht heraus, und so sah man eine Versammlung, die der Mehrzahl nach aus Freidenkern bestand, noch immer an Prozessionen teilnehmen und dem katholischen Gottesdienst beiwohnen. Nur zwei Monate später kam der Antrag, den Katholizismus als Nationalreligion zu erklären, abermals aufs Tapet, und zwar nach dem erbitterten Ausfall Maury's gegen den Antrag auf Einziehung der Kirchengüter durch den Staat. Er wurde diesmal von einem Geistlichen Dom Gerle gestellt, der später als Jakobiner sich eifrig bemüht zeigte, dieses sein erstes öffentliches Auftreten in Vergessenheit zu bringen. Mirabeau antwortete, auf das Louvrefenster deutend, das er vom Rednerstuhle aus vor Augen hatte, „dasselbe“, rief er, „von dem ein französischer Monarch, welcher die weltlichen Interessen mit den geistlichen der Religion vermengte, den Flintenschuß abfeuerte, der das Signal zur Bartholomäusnacht gab.“ Und dennoch lenkte man auch diesmal ein und umging die Sache, indem man erklärte, die Majestät der Religion und die Ehrfurcht, die man

ihr schulde, gestatteten nicht, sie zum Gegenstande einer Verhandlung zu machen. Die ganze Rechte enthielt sich der Abstimmung und überdies wurde ein Protest eingebracht, unterzeichnet von 297 Mitgliedern, von denen 144 der Klerisei angehörten. Man schwankte und widersprach sich selbst. —

Der Adel, der hundert Jahre früher Ludwig XIV. Beifall zujauchzte, als er die in Nantes gemachte Toleranz=Zusage widerrief, war derart vom Einflusse der Litteratur des achtzehnten Jahrhunderts umgestimmt worden, daß er bei seinen Debatten als Stand sich in rein Voltairischem Geiste für allgemeine Toleranz ausgesprochen hatte. Gleichsam unschlüssig hatte er aber doch hinzugefügt, daß die katholische Kirche die Volkskirche sein müsse. Der Bürgerstand, der zum Teile jansenistisch und daher in Wirklichkeit weit weniger freisinnig war, hatte sich als Stand auf gleich ausweichende Weise geäußert. Nach dem Zusammentritt der Nationalversammlung jedoch war im Grunde im voraus alle Unbestimmtheit ausgeschlossen. Denn einer der ersten Schritte der Versammlung war bekanntlich die Erklärung der Menschenrechte, und unter diese Menschenrechte war ausdrücklich auch in religiöser Beziehung die Freiheit zu denken und zu reden aufgenommen. Artikel 10 der Erklärung lautet nämlich: „Niemand darf wegen seiner Meinungen, auch nicht seiner religiösen Meinungen wegen, beunruhigt werden, vorausgesetzt, daß die Kundgebung derselben die gesetzliche Ordnung nicht stört.“ Als Antwort bezeichnete der Papst diese Freiheit als „ein unnatürliches, wahnwitziges Recht, das die Vernunft erstickt“ (sic), und damit, sollte man meinen, wäre die Stellung der beiden Lager zu einander bestimmt gewesen.

Man fühlt, wie sich die Situation klärt, als in der konstituierenden Versammlung die Toleranz zur Sprache gebracht wird. In dem Gesetzentwurf zur Erklärung der Menschenrechte war ein Artikel folgendermaßen abgefaßt: „Der Gottesdienst untersteht der Polizei; folglich kommt es dem Staate zu, denselben

zu regeln, den einen Kultus zu gestatten und den anderen zu verbieten." Mirabeau griff diesen Artikel mit Heftigkeit an.

„Ich will nicht Toleranz predigen," sagte er. „Die uneingeschränkteste Religionsfreiheit ist in meinen Augen ein so heiliges Recht, daß das Wort Toleranz als Ausdruck hierfür mir beinahe selbst tyrannisch erscheint. Ist doch die bloße Existenz einer Autorität, welche die Macht hat zu tolerieren, also auch es nicht zu thun, ein Attentat auf die Freiheit des Gedankens." In einer der nächstfolgenden Sitzungen geht er noch weiter: „Man hat von einem herrschenden Kultus gesprochen. Was meint man mit herrschend? Ich verstehe dieses Wort nicht und erbitte mir eine Definition desselben. Meint man einen Kultus, der die anderen unterdrückt? Aber hat denn nicht die Versammlung das Wort Unterdrückung geächtet? Oder ist es die Religion des Fürsten, die man meint? Der Fürst hat nicht das Recht, über die Gewissen zu herrschen oder die Meinungen vorzuschreiben. Oder meint man den Kultus der Wahrheit? Ein Kultus ist eine Meinung. Dieser oder jener Kultus ist ein Resultat dieser oder jener Meinung. Eine Meinung aber bildet sich nicht durch das Zusammenzählen von Stimmen. Der Gedanke gehört uns, ist unabhängig und läßt sich nicht binden."

Man sieht wie der Mut, seine Anschauungen über religiöse Angelegenheiten auszusprechen, die Schwingen zu prüfen begann.

Hier ein anderes Beispiel, mit welcher Schnelligkeit man in wie außerhalb der Versammlung nach einem schüchternen Anfange sich zum Bewußtsein der großen geistigen Revolution erhob, die sich vollzog.

Im Oktober 1789 stand vor den Schranken der Nationalversammlung eine sonderbar aussehende Deputation in langen Röcken und mit orientalischen Gesichtszügen. Es waren Juden aus Elsaß und Lothringen. Sie riefen die Barmherzigkeit der Versammlung für ihre Glaubensgenossen an.

„Hochgeborene Versammlung“, sprachen sie. „Im Namen des Ewigen, des Urquells aller Gerechtigkeit und Wahrheit, im Namen Gottes, der allen Menschen gleiche Rechte und Pflichten gab, in der Menschheit Namen, die seit Jahrhunderten durch die schimpfliche Behandlung, welche die Nachkommen des ältesten Volkes fast auf dem ganzen Erdenball erduldeten, geschändet wird, kommen wir Euch bitten, unser beklagenswertes Schicksal der Erwägung zu würdigen. Sie, die überall verfolgt, überall erniedrigt und dennoch stets unterthänig, niemals aufrührerisch sind, sie, die allen Völkern ein Gegenstand des Unwillens und der Verachtung sind, während sie Duldsamkeit und Mitleid genießen sollten, sie, die Juden, werfen sich Euch zu Füßen und geben der Hoffnung Raum, daß Ihr inmitten der wichtigen Arbeiten, die Euch in Anspruch nehmen, ihre Klagen nicht geringachten und mit einiger Teilnahme die schüchternen Einsprüche hören werdet, die sie aus der Tiefe der Erniedrigung, in der sie begraben sind, vor Euch niederzulegen wagen ..... Möchte eine Reform, die wir bisher vergebens ersehnt, und um welche wir mit Thränen in den Augen flehen, Eure Wohlthat, Euer Werk sein!“

Clermont-Tonnerre nahm sich dieser Bittschrift an. Der verwegene, kaltblütige Abbé Maury legte Verwahrung gegen seine Worte ein. Letzterer sagte: „Wer wollte heutigen Tages noch von Verfolgung oder Intoleranz sprechen! Die Juden sind unsere Brüder. Allein die Juden Bürger nennen, das hieße so viel als zugestehen, daß Engländer und Dänen, ohne das Indigenat erlangt zu haben, ohne aufzuhören Engländer oder Franzosen zu sein, Franzosen werden könnten.“ Er verbreitete sich über den Hang der Juden zum Wucher und die übrigen ihnen zugeschriebenen Laster: „Nicht einer unter ihnen hat seine Hände dadurch zu adeln gewußt, daß er eine Pflugschar geführt oder ein Stück Boden bebaut hätte.“

Da den Juden auch nur das kleinste Stückchen Grund zu besitzen untersagt, und ihre Stellung überhaupt eine solche war,

daß sie bei dem Betreten einer Stadt dieselbe Abgabe, wie sie für Schweine bezahlt wurde, entrichten mußten, war Maury's Beweisführung unschwer zu widerlegen. Allein der Haß gegen die Juden war noch so groß, daß Niemand an ihr etwas auszusetzen fand. Man fürchtete, die Juden würden das ganze Elsaß zu einer jüdischen Kolonie machen, wenn man ihnen Bürgerrechte verliehe.

Die Stimmung war lau. Nur ein einziges Mitglied der Versammlung, damals noch unbeachtet, Maximilan Robespierre, war für die Gleichstellung der Juden. Er bezeichnete ihre Laster als Folgen der Erniedrigung, in der man sie gehalten.

Er war jedoch der einzige, der für den Antrag eintrat, welcher recht bezeichnend Protestanten, Schauspieler und Juden unter einem begriff. Die Menschenrechte der beiden ersteren Klassen wurden anerkannt. Da jedoch Mirabeau die Unmöglichkeit einsah, den Antrag auch in Betreff der Juden durchzubringen, ließ er die Behandlung dieses Punktes auf unbestimmte Zeit vertagen. Zwei Jahre verstrichen. Im Jahre 1791 erneuerten die Juden ihr Ansuchen. Aber welche Veränderung im Tone! Die demütige Bitte des Sklaven hatte sich in die bestimmte, scharfe Forderung des Mannes verwandelt. Der Schluß lautet:

„Wenn es eine Religion gäbe, deren Bekenner keine Bürger sein könnten, während die Bekenner anderer Religionen es sein könnten, dann würden letztere herrschende Religionen sein. Allein es giebt keine herrschende Religion, da alle die gleichen Rechte haben. Wenn man den Juden Bürgerrechte verweigert, weil sie Juden sind, so straft man sie dafür, daß sie in einer bestimmten Religion geboren sind. In diesem Falle aber existiert keine Religionsfreiheit, da der Verlust der Bürgerrechte mit dieser Freiheit verbunden ist. So viel aber steht fest: indem man die Menschen zur religiösen Freiheit erhob, hatte man auch die Absicht, sie zur bürgerlichen Freiheit zu erheben. Es giebt keine halbe Freiheit, so wenig, wie es eine halbe Gerechtigkeit giebt."

Wenige Jahre in der Luftschicht der Revolution verlebt hatten diesen Parias Selbstgefühl und Stolz eingeflößt. Diesmal ging der Antrag ohne Erörterung durch.

In der konstituierenden Versammlung kam der Unwille, den die Philosophen ihrem Zeitalter gegen die positiven Religionen und deren Priester eingeflößt hatten, auch jetzt noch nicht in Worten zum Ausbruch. Die Erbitterung machte sich vorläufig in Thaten Luft. Alles Kirchen- und Klostergut wurde als Staatseigentum erklärt. Voltaire hatte seinen Jüngern den Auftrag erteilt: „l'infame zu zermalmen". Die gläubigen Katholiken erblickten in den Beschlüssen der Versammlung einen Versuch, das zu vollführen, was er mit diesem Auftrage gemeint. Es war ihnen, als sei die ganze Hölle auf Christi Kirche losgelassen, als wollten die „Philosophen die christliche Religion nicht nur in Frankreich, in ganz Europa, ja in der ganzen Welt abschaffen" („Conjuration contre la religion catholique et les souverains" 1792). Um dieses Resultat zu erzielen, hätten „die Philosophen" sich an die Regenten der großen Länder, an Friedrich von Preußen, an Katharina von Rußland u. a. m. gewendet, doch wäre es der französische Mittelstand, von dem der Schlag geführt würde.

Die Priester, die einem alten Worte nach das, was Archimedes fehlte, gefunden haben, den Punkt außerhalb der Erde in einer anderen Welt, von dem aus sie diese in Bewegung setzen können, begannen nun die Provinzen zu fanatisieren. In Arras wurde ein Bild umhergetragen, worauf man Maury und die Royalisten zur Rechten des Gekreuzigten, die Revolutionäre jenseits unter dem bösen Schächer abgemalt sah. Ein förmlicher Aufruhr fand in Nîmes bei der Nachricht statt, daß ein Protestant, Sainte-Etienne, zum Präsidenten der Nationalversammlung gewählt worden sei.

Die neue Ordnung der kirchlichen Verhältnisse kam durch ein Bündnis der Voltairianer und der Jansenisten der Versammlung

zu stande. Die Jansenisten haßten in ihrer Religiösität die irdische Größe und hießen als Fatalisten das menschliche Elend gut. Sie mochten demnach die Kirche nicht reich sehen, noch kümmerte es sie, daß deren Reichtum nach unten hin Nutzen stiftete. Hierzu kam, daß die vielen Skandale, zu denen der Lebenswandel der höheren Geistlichkeit Anlaß gab, ihre Moralität empörte. So war es z. B. bekannt, daß Fräulein Guimard, die Geliebte des Bischofs Jarante, geistliche Ämter in den Opernkulissen vergab, daß der Erzbischof von Narbonne in einer seiner Abteien einen förmlichen Harem hielt, ja daß die Bernhardiner in dem Stifte Granselve sich eine ganze kleine Stadt mit eigenem Damenquartier und stets gedeckten Tischen für ihre nächtlichen Gelage eingerichtet hatten.

Würde man sich damit begnügt haben, sich der Reichtümer der Kirchenfürsten zu bemächtigen, so hätte man die Beschuldigung, daß man der Religion zu Leibe wolle, zurückweisen können. Man machte jedoch Eingriffe in die inneren Verhältnisse der Kirche, wie in die Kirchendisziplin; man änderte die äußeren Formen des Gottesdienstes, und so verkündeten natürlich die Kirchenoberen, daß die Religion in ihren Grundfesten erschüttert sei. Die niederen Geistlichen wagten daher fast niemals den Eid auf die Verfassung abzulegen. That es einer, so wurde der geringfügige Lohn, den er vom Staate empfing, mit dem Judas-Blutgelde verglichen, und zwar, obgleich man es früher ganz in der Ordnung gefunden hatte, daß die Bischöfe über Gärten und Paläste und alle Lebensgenüsse geboten, während man zu gleicher Zeit die niedere Geistlichkeit förmlich verhungern ließ.

Die neue Ordnung gab auf dem Lande sowohl zu drolligen wie zu brutalen Szenen Anlaß. Man findet in den Zeitungsartikeln von Camille Desmoulins eine sehr humoristische Schilderung des unfreiwilligen Abschiedes eines Dorfpfarrers von seiner Pfarre. Vor der Kirchenthür findet er eines Sonntags nach dem Gottes-

dienste zu seiner Überraschung einen riesigen, hochbepackten Transportwagen mit seinen sämtlichen Habseligkeiten. Oben auf dem Wagen sitzt weinend seine Javotte, „die Gouvernante", von der der Schulmeister, eine Thräne im Auge, Abschied nimmt. Unter den Rufen: „Leben Sie wohl, Hochwürden, leben Sie wohl!" wird der Pfarrer in den Wagen gehoben, und fort geht es, wie er auch schilt und tobt, so lange sein Glockenturm nur sichtbar ist. — An anderen Orten jedoch zwingt man dem Geistlichen mit dem Bajonette auf der Brust den Eid ab; ja es wurde sogar einmal einer, während er auf der Kanzel stand, von einem Gewehrschuß getötet. Machte man sich dergestalt einzelner Übergriffe gegen die nicht vereideten Priester schuldig, so war dies doch kaum der Rede wert, im Vergleiche zu dem, was von gegnerischer Seite geschah. Man schilderte der Landbevölkerung die bürgerliche Verfassung, die in Wirklichkeit die Religion nicht angetastet hatte, als Teufelswerk. Man lehrte, daß es Todsünde sei, das Sakrament von einem Priester zu empfangen, der der Regierung den Eid geleistet, ferner, daß die Kinder der von solchen Priestern Getrauten als unehelich zu betrachten seien, ja daß Gottes Fluch über der Wiege jedes solchen Kindes ruhe. Bald wurde ein verfassungstreuer Priester in der Kirche mit Steinwürfen verfolgt, bald wieder einer am Kronleuchter des Chors aufgeknüpft. Die Kirchen, welche die Nationalversammlung hatte schließen lassen, wurden mit Axthieben geöffnet. In einzelnen Departements durchstreiften, von Geistlichen angeführt, mörderische Pilgerbanden, Gewehre oder Spieße in der Hand, die Fluren. Am schlimmsten jedoch ging es in der Bretagne zu. Wenn dort der einfältige Bauer von seinem Kirchspiel viele Meilen weit gewandert war, um einen rechten, d. h. unbeeidigten Priester zu hören, und bei der Heimkehr dann ein Dutzend Leute aus seinem Dorfe aus der heimischen Kirche wallen sah, wo sie dem neuangekommenen Priester in aller Gemächlichkeit gelauscht hatten, ergriff ihn ein so brennender

Haß, daß er sich zu jeder Gewaltthätigkeit, zu der er von kirchlicher Seite aufgestachelt wurde, berechtigt glaubte.

Als die gesetzgebende Versammlung zusammentrat, gab es keine Stände mehr. Der Adel war ausgewandert, und die höhere Geistlichkeit flehte im Exil die fremden Höfe um Beistand an. Die niedere Geistlichkeit war fanatisch antirevolutionär und hetzte die unwissende Menge auf. Die Sprache, die jetzt in der Versammlung geführt wurde, war von der früheren himmelweit verschieden. Die stehende Anklage wider die Religion lautete nun in ihrer naiven Fassung, daß sie mit der Verfassung nicht übereinstimme, und die wider die Geistlichkeit, daß ihr Streben ausschließlich darauf gerichtet sei, ihre Güter und Besitzungen wieder zu erlangen. Die Lügen und Gewaltthaten der Pfaffen hatten die öffentliche Meinung aufs äußerste gegen sie aufgebracht. Ließen sich auch ein paar versöhnliche Stimmen vernehmen, wie die des Dichters André Chénier, der sich äußerte, daß die Geistlichen dem Staate keine Störungen bereiteten, wofern sich dieser nicht mit ihnen befaßte, oder die Talleyrands, welcher sagte, da keine Form von Religiosität gesetzlich geboten sei, sollte auch keine gesetzlich verfehmt sein, so war es doch die Voltairische Entrüstung, die jetzt für lange Zeit allein das Wort führte.

Diese Zeit war die Periode der Girondisten, und der Girondismus ist der historische Ausdruck für den Geist Voltaires.

In einer öffentlichen Erklärung, die von dem berühmten Führer der Girondisten Vergniaud verfaßt ist, heißt es:

„Aufrührerische Priester bereiten eine Erhebung gegen die Verfassung vor. Diese frechen Trabanten des Despotismus rufen alle Throne um Geld und Soldaten an, das Szepter Frankreichs wieder zu erobern.“ Als Minister des Innern sagte Roland: „Aufrührerische und heuchlerische Priester, die ihre Anschläge und Leidenschaften mit dem heiligen Schleier der Religion decken, scheuen sich nicht, den Fanatismus aufzustacheln und ihre irre-

geführten Mitbürger mit dem Schwerte der Intoleranz zu bewaffnen."

Ja, auf den Vorschlag, die Geistlichen des Landes zu verweisen, hielt Vergniaud eine Rede, halb Scherz, halb Ernst, man könnte doch nicht füglich dem Auslande solch einen Tort anthun, wie ihm die Zusendung dieses Geschenks zufügen würde. Im allgemeinen sagte er, „giebt es nichts Unmoralischeres, als einem Nachbarlande die Verbrecher zuzuschicken, von denen ein Staat sich selbst befreien möchte." Er tröstet sich indes damit, daß man die Priester in Italien als wahre Heilige begrüßen und „daß der Papst, in dem ihm gesendeten Geschenke so vieler lebendiger Heiliger, einen bescheidenen Versuch erblicken werde, für alle die Arme, die Beine, die Reliquien toter Heiliger, womit er durch Jahrhunderte unsere fromme Leichtgläubigkeit bedacht habe, unsere Erkenntlichkeit auszudrücken."

„Ja," fügt der Girondist Isnard, der nachmalige Vorsitzende des Konvents, hinzu, „schicken wir diese Pestbehafteten in die Lazarette Roms und Italiens." Er äußert sich dahin, daß ein Geistlicher, der verderbt ist, es niemals halb sei, daß Verbrechen zu vergeben, sich an ihnen mitschuldig machen heiße, daß man dem vorhandenen Zustande der Dinge ein Ende machen müsse, und daß die Feinde der Revolution es selbst seien, die diese zwängen, sie zu zermalmen. Von seinen Lippen ertönt zum erstenmal das fürchterliche Wort, das später ein so vielfältiges Echo fand: „Es bedarf keiner Beweise." Das hieß mit andern Worten, der Priester sei aus Frankreich zu jagen, sowie man nur überhaupt über ihn klage.

Und als nun die Befürchtung laut wird, durch dieses Auftreten einen Bürgerkrieg heraufzubeschwören, hält der bekannte Girondist Guadet, ein Schüler Holbachs, eine beschwichtigende Rede, in welcher er unter anderm sagt: „Jedermann weiß, daß der Pfaffe ebenso feig als habsüchtig ist, daß er keine andere

Waffe als die des Aberglaubens kennt, und daß er, nur an theologische Klopffechtereien gewöhnt, auf der Walstatt für nichts zu achten ist.“ Es sollte sich bald zeigen, wie vollständig dieser Mann und seine Gesinnungsgenossen in diesem Punkte im Irrtum waren, und mit welcher Leidenschaft die Geistlichen bei dem nun folgenden Bürgerkriege an der Spitze marschierten.

Bald war es so weit gekommen, daß die Redner förmliche Entschuldigungen vorbrachten, wenn sie sich genötigt sahen, die Versammlung von diesem Gegenstande zu unterhalten. In einer von François de Nantes gehaltenen Rede, bei der er, wohlgemerkt, als Berichterstatter eines Ausschusses auftrat, heißt es: „Wir können uns über die Notwendigkeit, in die wir uns versetzt sehen, Sie von dem Kultus der Priester zu unterhalten, nur durch die Hoffnung trösten, daß die von Ihnen zu beschließenden Maßregeln, Sie bald der Unannehmlichkeit etwas davon hören zu müssen überheben werden.“ Die ganze Rede ist ein Sammelsurium von Derbheiten.

Hoch und Nieder teilte diese Stimmung. Einer der Minister Ludwig XVI., der grobe und gewaltthätige Cahier de Gerville, sagte eines Tages, als er eben den Staatsrat verließ, zu seinem Kollegen Molleville, der in seinen Aufzeichnungen uns diesen Ausruf aufbewahrt hat: „Ich wollte, ich hätte das verdammte Priester-Ungeziefer aller Lande zwischen meinen fünf Fingern, um sie alle auf einmal zu zerdrücken.“ Mit ruhiger Würde aber kommt der Geist der Revolution in einer Epistel zu Worte, welche die Republik an den Papst sendete und deren Abfassung man einer Frau übertragen hatte. Sie ist an den „Fürst-Bischof von Rom“ gerichtet. Im Namen der Republik schreibt Madame Roland an den Papst: „Du, Hoherpriester der römischen Kirche, du Fürst eines Staates, der deinen Händen entgleitet, wisse, daß du Staat und Kirche nur zu bewahren vermagst, wenn du dich uneigennützig zu jenen evangelischen Prinzipien bekennst, welche die

reinste Demokratie, die innigste Menschenliebe und vollkommenste Gleichheit Aller atmen, mit denen jedoch die Statthalter Christi sich nur zu verbrämen gewußt, um eine Herrschermacht zu erhöhen, die jetzt vor Alter zusammenbricht. Die Jahrhunderte der Unwissenheit sind vorbei."

Doch Worte wie diese fallen ganz aus dem Ton, in dem sonst gesprochen und geschrieben wurde. Die Zeit der ruhigen Überzeugung war vorüber, die der entfesselten Leidenschaften begann. Und die Leidenschaften folgten der Spur der Überzeugungen. Der Haß gegen den Katholizismus erreichte seinen Höhepunkt. Er schlug über ganz Frankreich in einer Lohe zusammen. Es war die goldene Zeit der Klubs.

Die Cordeliers hatten ihren Klub in einer Klosterkirche. Alle Gemälde, alles Schnitzwerk, alle Tapeten und Bilder waren herabgerissen, nichts als das kahle Skelett der Kirche war geblieben. Auf dem Chor der Kirche, wo durch die zertrümmerten Scheiben der Rose Regen und Wind Einlaß fanden, hatte der Vorsitzende seinen Platz. Seinen Tisch bildeten nebeneinander gestellte Hobelbänke. Auf denselben lag ein Haufe roter Mützen, und jeder, der sprechen wollte, setzte erst eine solche Mütze auf. Hinter dem Vorsitzenden erhob sich eine Statue der Freiheit, die in der Hand zerbrochene Martergeräte hielt. Zimmerwerk, zerbrochene Bänke und Kirchenstühle, Bruchstücke entzweigeschlagener Heiliger, geben Sitze und Schemel ab für den großen Haufen der bestaubten und wild aussehenden Zuhörer in durchlöcherten Carmagnolen (wie man ihre Jacken nannte) mit Speeren über der Schulter oder nackten, verschränkten Armen. Die Redner drückten sich derb und unverblümt aus, jedes Ding wurde beim rechten Namen genannt. Ein schamloses Wort, eine unflätige Gebärde erweckte Beifall. Gegner unterbrachen den Redner. Zuweilen wurde er auch von den kleinen, kreischenden, schwarzen Eulen unterbrochen, die unter dem Klosterdach gehaust und nun durch die zerschlagenen Fenster

ein= und ausflogen, in der Hoffnung, etwas Futter zu finden. Die Glocke des Präsidenten war außer stande, sie zum Schweigen zu bringen. Manchmal schoß man nach ihnen, daß sie blutend und zappelnd in die Versammlung stürzten. Hier sprachen Danton, Marat und Camille Desmoulins, der liebenswürdige, witzige Camille, der für so gemäßigt galt, daß er sich wider die Beschuldigung der Scheinheiligkeit verteidigen mußte, und der selbst noch vor dem Revolutionstribunal den Sansculotte Jesus im Munde führte. Er hatte seine Privatgründe, die Geistlichen zu hassen. Als er sich im Dezember 1790 mit seiner geliebten Lucile, unstreitig einer der schönsten, reinsten Frauengestalten der Revolution, vermählen wollte, und zu seiner Verbindung mit ihr nur noch die kirchliche Bestätigung fehlte, wollte sich kein Priester dazu hergeben, ihn zu trauen, weil er in einem Zeitungsartikel gesagt hatte, Muhameds Religion sei ganz so einleuchtend, wie Jesu Religion.

Er sah sich damals genötigt, seine Worte zu widerrufen und zur Beichte zu gehen, um heiraten zu können. Jetzt aber zahlte er es ihnen heim. In seinem Blatte „Le vieux Cordelier“ schrieb er: „Man hat das Kapitel der Priester und aller Religionen sofort erledigt, wenn man sagt, sie gleichen sich alle darin, gleich lächerlich zu sein, und anführt, daß die Tataren die Exkremente des großen Lama als größte Leckerbissen verzehren. Kein noch so erbärmlicher Zwiebelknollen, der nicht wie Jupiter selbst verehrt worden wäre! Die Mongolen beten eine Kuh an, die der Gegenstand ebenso vieler Kniebeugungen als der Gott Apis ist ..... Wir haben kein Recht, uns über alle diese Albernheiten zu ärgern, wir, die wir in unserer Einfalt uns so lange zu dem Glauben beschwatzen ließen, man könne einen Gott hinabschlingen, wie man eine Auster verschluckt!“ Unter den Cordeliers ging die einflußreiche Zeitung Loustalots „Les Révolutions de Paris“ von Hand zu Hand. In den Chartagen von 1792 war anläßlich der

herkömmlichen Jahrmarktshanswurstiaden folgendes darin zu lesen: „Zu der Zeit, wo es eine herrschende Religion in Frankreich gab, duldeten die tonsurierten Gaukler in der stillen Woche keine Konkurrenz. Nur ihnen war dazumal gestattet, Vorstellungen zu geben. Nun ist die Konkurrenz frei. Wenn indessen der Taschenspieler auf seine Bretterbude steigt, ist er mit einem possierlichen Kopfputz und einer Mantille bekleidet, durch die er sich der Volksmenge um ihn her bemerkbar macht. Ist dann die Vorstellung zu Ende, legt er sein Kostüm wieder ab. Der Pfaffe hingegen setzt seine Rolle außerhalb der Bühne fort und behält die Maske zum täglichen Gebrauch an . . . . . Wann werden sie erröten, die Harlekine des Menschengeschlechts zu sein?"

Von nun an ist die stehende revolutionäre Benennung für die Priester „Theophage" (Gottesesser). Kurze Zeit darauf, im April, bringt dasselbe Blatt einen Artikel, worin die Anwendung derselben Maßregeln gegen die Pfaffen vorgeschlagen wird, welche Johanna von Neapel für berüchtigte Frauenzimmer einführte: Man sperre sie in ein Haus, wo sie ihren Besuchern soviel vorpredigen und vorbeten mögen, als sie nur Lust haben. Auszugehen aber werde ihnen untersagt, damit sie die Bevölkerung nicht verpesten. — Voltaires Wein ist hier zu Essig und Gift geworden.

Dem Klub der Cordeliers stand der der Jakobiner, der sich von jenem wesentlich unterschied, gegenüber. Seine Geistesrichtung war schwerfällig, ernst und pedantisch. Er stellte sich unter Rousseaus Ägide, wie sein Nebenbuhler unter der Voltaires stand. Das ursprüngliche Programm der Jakobiner war rein Rousseauisch: Liebe zur Gleichheit, Haß gegen die hergebrachten Ungleichheiten, wozu kalter, berechneter revolutionärer Fanatismus, Herrschsucht und, auf dem Grunde alles dessen, Liebe zur Regel d. h. zu einer Gesellschaftsordnung nach Rousseaus Prinzipien kam.

Für denjenigen, der die historischen Ereignisse litterarisch betrachtet, ist in der Geschichte der Revolution nichts so auffallend,

als die Klarheit, womit alle Handelnden und Auftretenden ihre Äußerungen oder Handlungen auf die Litteratur des 18. Jahrhunderts zurückführen. Es ist, als geizten sie nach keiner anderen Ehre, als fertige Lehrsätze in Thaten umzusetzen. Am Grabe Mirabeaus wurde zu seinem Ruhme hervorgehoben, daß er von den Philosophen geäußert habe: „Sie schufen das Licht, ich will die Bewegung schaffen!", und es giebt kaum einen Abschnitt in „Le contrat social", der während der Revolution nicht entweder in ein Gesetz, oder eine öffentliche Erklärung, oder einen Zeitungsartikel, eine Rede in der Nationalversammlung oder aber in die Verfassung der Republik übergegangen wäre.

Dessen wichtigste Definitionen (die Macht als vom Volke ausgehend, das Gesetz als Produkt des öffentlichen Willens) kommen wörtlich in der Erklärung der Menschenrechte vor. Sowie der Assoziationsgedanke bei den Jakobinern auftaucht, führen sie ihn sofort auf Rousseau zurück und bedienen sich aller seiner Stichworte. In einem Artikel in „La bouche de fer" schreibt der Abbé Fauchet: „Erhabener Rousseau! Gefühlvoller, wahrhaftiger Geist!! Du bist einer der ersten, der die ewige Ordnung der Gerechtigkeit verstand. Ja, jeder Mensch hat ein Recht an die Erde und soll sein Eigen nennen, wessen er zu seiner Erhaltung bedarf." Er setzt hierauf auseinander, daß der Gesellschaftsvertrag ein Pakt zwischen dem Menschen und seinem Vaterlande sei. Fast mit derselben Wendung drückt sich Saint-Just in seiner Rede für Ludwig XVI. Tod aus: „Der Gesellschaftsvertrag ist ein Kontrakt zwischen den Bürgern und nicht ein solcher mit der Regierung. Man hat keine Verpflichtungen bezüglich eines Kontraktes, auf den man nicht eingegangen ist." Doch wer als Haupt der Jakobiner der Rousseauschen Geistesrichtung überall ihren typischen Ausdruck giebt, das ist Robespierre. Er war der erste Feind des Rationalismus der Girondisten, und daher sehen wir ihn zu der Zeit, wo diese in ihren Umsturzbestrebungen am weitesten gehen,

eine Adresse an die Jakobiner eingeben, worin er erklärt, die Revolution stehe unter Gottes Führung, ja sei in Wirklichkeit ein Werk der Vorsehung. Er fühlte das Bedürfnis seiner revolutionären Schwärmerei einen Ausdruck zu geben, der sie auf das, was man Naturreligion nannte, zurückführte. —

Nicht diese Stimmung, sondern der Groll und die Verachtung, zu denen Voltaire aufgestachelt, gelangten um die Mitte des Jahres 1792 in der gesetzgebenden Versammlung wie in Frankreich überhaupt zur Herrschaft. Den 19. August wurde das Dekret erlassen, welches über jeden nicht vereideten Geistlichen die Deportation verhing. Tag für Tag fanden Verhaftungen solcher Geistlicher statt, worauf die Septembermetzeleien folgten. Es ging vor allem über die gefangenen Priester her. Abbé Barruel schreibt: „Diese Büttel gehörten nicht immer zur Hefe des Volkes. Den Priestern, die man ermordete, rief ein Mann zu: Schurken, Mörder, Ungeheuer, elende Heuchler! Der Tag der Rache ist endlich angebrochen. Ihr sollt das Volk nicht länger mit Euren Messen und Euren Brotstückchen auf den Altären betrügen." — Bewunderungswürdig ist indessen der Mut und die Standhaftigkeit, welche die Mehrzahl der Priester an den Tag legten. Im Karmelitergefängnis ließen, ohne sich zu bedenken, 172 Priester sich lieber erschießen, als daß sie den Eid auf die Verfassung abgelegt hätten. Rührend ist es, von der Ergebung zu lesen, mit der diese in der Abtei eingesperrten Priester ihr Schicksal trugen. „Wir sendeten von Zeit zu Zeit einen unserer Kameraden zum Turmfenster hin, um zu erfahren, welche Stellung die Unglücklichen, die man im Hofe hinopferte, einnahmen, und nach ihren Berichten zu berechnen, welche Stellung wir selbst am besten einnehmen würden. Sie teilten uns mit, daß die, welche die Hände ausstreckten, am längsten litten, weil hierdurch die Säbelhiebe abgeschwächt wurden, bevor sie das Haupt erreichten." (Jourgniac de Saint Méard.)

Im ganzen wurden 1480 Menschen ermordet. Die Zahl

ist unstreitig groß, doch ist es andererseits nicht ohne Interesse, daß die Gesamtzahl aller der Menschen, die von dem ersten Auftreten der Revolution an, bis zu deren Erlöschen hingerichtet wurden, nach Michelets Berechnung nicht den vierzigsten Teil so groß ist, als die Zahl derer, die in der Schlacht an der Moskwa fielen.

Der Haß, der sich in den Septembertagen so fanatisch äußerte, hatte sich nicht gelegt, als der Konvent zusammentrat. Sehen wir, was ein Konventsmitglied mit Bezug auf die Frage der Religion und der Priester schreibt, liest oder sagt. Das Konventsmitglied Lequinio verehrt seinen Kollegen ein von ihm verfaßtes und dem Papste zugeeignetes Buch. Der Titel des Buches lautet: „Les préjugés detruits." Darin heißt es: „Die Religion ist eine politische Fessel, erfunden um die Menschen nach Gefallen zu lenken. Sie hat nur dazu gedient, einigen Individuen dadurch Genüsse zu sichern, daß sie alle andern im Zaume hält." Die Ausfälle gegen die Priester übersteigen hier an Heftigkeit und Unflätigkeit alles, was in dieser Hinsicht bisher geleistet worden war. Das gelindeste, das von ihnen gesagt wird, ist der zu jener Zeit in unzähligen Formen variierte Ausspruch: „Wenn sie ehrlich sind, sind sie dumm oder verrückt; zumeist aber sind sie freche Betrüger, die wahren Mörder des Menschengeschlechtes." Man muß nach Kierkegaard's „Der Augenblick" greifen, um Parallelstellen hierzu zu finden. Das ist die damalige Litteratur. Und Lequinio ist nicht etwa als eine Ausnahme zu betrachten, wenn er auch seinen Krieg gegen die Vorurteile zuletzt so weit treibt, den Scharfrichter zu einem Mittagessen im Schoße seiner Familie einzuladen, um das Vorurteil gegen den Henker zu überwinden. In „Les Révolutions de Paris", der Zeitung, die das Konventsmitglied morgens las, ehe es sich in die Versammlung begab, heißt es, Dezember 1792, anläßlich der Celebrierung der Christmette in Paris: „Wenn man bei hellichtem Tage auf unseren öffentlichen

Plätzen tanzende Marionetten oder Taschenspielerkünste verschiedener Art vorführt, so läßt sich darin nicht gar viel Schlimmes sehen. Kinder und Ammen wollen auch unterhalten sein. Sich aber nachts in dunklen Kammern zu versammeln, um Hymnen zu singen, Wachskerzen anzuzünden und Räucherwerk zu Ehren eines unehelichen Kindes und einer treulosen Ehefrau zu verbrennen, das ist ein Skandal, ein Attentat auf die öffentliche Sittlichkeit, welche die Aufmerksamkeit und das strenge Einschreiten der Polizei verdienen."[1]

Die früher angeführten Äußerungen glühten zwar von Erbitterung, Haß und Hohn, allein noch waren sie nicht roh. Es war der Racheschrei, den die so lange geknebelte und gemarterte menschliche Vernunft ausstieß. In Worten wie diesen schnarrt der Mißlaut der Roheit. Und noch eine Veränderung ist eingetreten. Der ehemals Unterdrückte verrät große Lust, nun seinerseits als Unterdrücker aufzutreten.

Die That folgte hier dem Vorsatz rasch auf dem Fuß. „Man gab sich," sagt Mercier in „Le nouveau Paris", „der Zerstörung des alten Kultus nicht mit der Raserei des Fanatismus, nein mit einem Spott, einer Ironie, einer saturnalischen Lustigkeit hin, die den Beobachter in Erstaunen setzen mußten." Es wurde förmliche Razzia in allen Kirchen gehalten. Eine Deputation teilte dem Konvent mit, sie habe „der braunen Maria" (einem wunderthätigem Bilde) „nach allen den Ungelegenheiten, die es ihr bereitet, 1800 Jahre lang die Welt zum Besten gehabt zu haben, gestattet, sich zur Ruhe zu begeben." Die Altäre wurden zu Gunsten der Schatzkammer der Republik geplündert. Hier das

[1] Louis Blanc hat in seiner Geschichte der Revolution, Band 8, S. 35, diesen Artikel dahin mißverstanden, daß er unter der treulosen Gattin und ihrem unechten Sohne Marie Antoinette und den Dauphin gemeint wähnte. Er übersah, daß im Originaltext eine Note beigefügt ist, in der es heißt, daß „die Stifter der drei vornehmsten Religionen Bastarde gewesen."

Bruchstück eines Rapports: „Im Departement Nièvre giebt es keine Pfaffen mehr. Man hat die Altäre von den Haufen Goldes, die nur die priesterliche Eitelkeit nährten, gesäubert. Dreißig Millionen an wertvollem Gerät werden nach Paris überführt werden. Schon sind zwei Wagen, beladen mit Kreuzen, goldenen Bischofsstäben und zwei Millionen in gemünztem Gold, in der Münze angelangt. Dreimal soviel folgt der ersten Sendung nach.“

Manchmal hielten die Wagen vor der Thüre des Konvents, und Säcke und Beutel voll Gold und Silber wurden im Sitzungssaale aufgestellt.

In einem zweiten Rapport heißt es ironisch: „Man hat mich beschuldigt, mich mit der Religion überworfen zu haben. Ich habe ja doch schön um Erlaubnis gefragt, ehe ich handelte, und drei-, vierhundert Heilige baten in die Münze wandern zu dürfen. Bei dieser Gelegenheit fielen Worte, wie die folgenden: Ihr, die Ihr ehemals die Werkzeuge des Fanatismus wart, Ihr Heiligen, Männer und Frauen, Ihr Seligen aller Schattierungen, zeigt Euch endlich als Patrioten, kommt dem Vaterlande zu Hülfe und marschiert in die Münze.“

In einem dritten Rapport wünschen sich die Bevollmächtigten Glück zu dem Resultat „ihres philosophischen Apostolats“ im Departement Gers. „Das Volk war reif, und der letzte Tag der dritten Dekade wurde dazu ersehen, die Abschaffung des Fanatismus zu feiern. Das ganze Volk war auf einem ländlichen Platz zu einem Brudermahle versammelt. Nach einer spartanischen Mahlzeit eilte man in der Stadt umher, riß überall die Sinnbilder des Fanatismus herab und trat sie mit Füßen. Sodann kam ein Düngerkarren angefahren, mit zwei wunderthätigen Marien, sowie Kreuzen und Heiligen, denen noch vor kurzem der Weihrauch des Aberglaubens entgegen dampfte. Diese lächerlichen Schnurren wurden auf einen mit Adelsbriefen bedeckten Holzstoß geworfen, den man unter dem Jubel einer

unübersehbaren Volksmenge anzündete. Die ganze Nacht währte die Carmagnole um diesen philosophischen Scheiterhaufen, der so manche Verirrungen verzehrte."

In einem vierten Rapport heißt es: „64 unbeeidigte Priester lebten zusammen in einem dem Volke gehörenden Hause. Ich ließ sie durch die Stadt ins Gefängnis marschieren. Diese neue Sorte von Ungeheuern den Blicken der Bevölkerung auszusetzen, was bisher noch nie geschehen, übte die trefflichste Wirkung: Es lebe die Republik! scholl es rings um diese Herde Vieh (ce troupeau de bêtes). Haben Sie die Güte, mir zu wissen zu thun, was mit diesen fünf Dutzend Tieren, die ich dem öffentlichen Gelächter bloßstellte, zu geschehen habe. Als Bedeckung gab ich ihnen Schauspieler mit."

Die Verhandlungen in betreff des Gesetzes über die Religionsfreiheit, das den 3. ventôse im J. III erschien, waren alle im gleichen Tone gehalten. So sehr die Meinungen der Mitglieder des Konventes in Bezug auf andere Fragen auseinandergehen, in der Frage des Katholizismus sind sie ausnahmslos einig. Wie groß auch die Kluft zwischen der Stimmung während und nach der Schreckensregierung, hinsichtlich des Katholizismus besteht kein Unterschied der Stimmung mehr. Als kraft des Gesetzes ein paar Kirchen wieder geöffnet waren, meldete die Wochenschrift „Die philosophische Dekade" unter der Aufschrift „Schauspiele" dies in folgenden Ausdrücken: „Den 18. und 25. dieses Monats wurde an verschiedenen Stellen in Paris eine Komödie aufgeführt, deren Hauptperson, mit einem grotesken Gewande angethan, verschiedene Narrenspossen vor den Zuschauern zum Besten gab, ohne daß diese darüber lachten. Da wir von Stücken, die auf dem Theater zur Wiederaufnahme gelangen, wenn sie nicht etwas Nützliches oder Interessantes darbieten, nicht zu sprechen pflegen, werden wir auch über dieses nicht weiter berichten."

Mirabeau hatte gesagt, es gelte Frankreich zu „dekatholisieren".

Diese Arbeit nahm scheinbar ihren Fortgang. Von den Kommunen lief ein Gesuch nach dem andern ein, sich ihrer Namen, welche durchgehends die von Heiligen waren, entledigen und einen selbstgewählten annehmen zu dürfen. So wurde Saint-Denis, dessen kopfloser Heiliger niemals existiert hat, Franciade genannt. Allenthalben in den Provinzen folgte man dem Beispiel von Paris. Und nichts, was an das Königtum von Gottes Gnaden zu erinnern vermochte, wurde verschont. Ein ehrwürdiger, weißbärtiger Elsässer, Namens Ruhl, Mitglied des Wohlfahrtsausschusses, hatte sich 1793 in den Besitz der wunderthätigen heiligen Ampulla mit dem himmlischen Salböl gesetzt, das eine Taube bei der Krönung Chlodwigs vom Himmel herabgebracht hatte. Von einer großen Menschenmenge begleitet, begab er sich damit im Triumph zum Königspalaste von Rheims, wo die Obrigkeit und die Beamtenschaft sich bereits um die Bildsäule Ludwig XV. geschart hatten. Hier hielt er eine Rede gegen Tyrannei und Tyrannen und schleuderte zum Schlusse die heilige Ampulla Louis le bien-aimé mit solcher Gewalt an den Kopf, daß sie in hundert Stücke sprang und das heilige Öl noch einmal dem Gesalbten des Herrn über die Wangen troff.

Züge wie diese, Worte wie die angeführten, zeigen mit hinlänglicher Anschaulichkeit, welche leidenschaftlichen Anstrengungen die Revolution machte, um dem Autoritätsprinzipe auf den Leib zu rücken. Nicht Zufall war es, daß die Adelsbriefe auf demselben Scheiterhaufen wie die Heiligen der Kirche verbrannt wurden, und daß der Unglaube gegenüber der heiligen Ampulla die Verhöhnung der Königsmacht nach sich zog. Von dem Augenblicke an, wo die religiöse Autorität gestürzt war, war die Zauberkraft des Autoritätsprinzips auf allen Gebieten gebrochen.

Das Feldgeschrei: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verdrängte es. Diese Losung aber schloß mindestens zwei Prinzipien in sich, nicht ein einzelnes. Das Freiheitsprinzip ent-

sprach vornehmlich Voltaire, das der Brüderlichkeit Rousseau. Und die Gleichheit vertrug sich schlecht mit der Freiheit. Als der Mystiker Saint-Martin, kurz vor der Revolution, seine geheimnisvolle Lehre von der heiligen Dreieinigkeit (Ternaire), Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die ewig bestanden habe und ewig bestehen werde, aufstellte, ahnte er nicht, daß zwischen diesen Prinzipien sich eine Spaltung und ein Kampf entwickeln könnten. Voltaire sagt irgendwo: „Man hat vollkommen Recht daran gethan, die Dreieinigkeit einen einzigen Gott bilden zu lassen, denn gäbe es ihrer drei, sie wären sich in die Haare gefahren.“ Im Jahre 1793 entluden sich die Gegensätze, die Saint-Martins Ternaire im Schoße barg.

Im Monate April 1793 erschien die neue Erklärung der Menschenrechte, welche Robespierre verfaßt und die er die Jakobiner bewogen hatte, als ihr Programm anzuerkennen, und derselbe Monat brachte, mitten in dem heftigen Streit zwischen Robespierre und Vergniaud, auch den Plan des gegnerischen Lagers zu einer Verfassung, von Condorcet, Barère, Thomas Payne, Pétion, Barbaroux, Sièyes u. a. m. entworfen und von Condorcet redigiert.

Legt man diese beiden Entwürfe nebeneinander, so hat man im Keim die beiden Doktrinen, denen in der Zukunft der Kampf um die Herrschaft vorbehalten war, den Liberalismus und den Sozialismus, jener von Voltaire, dieser von Rousseau stammend. Da die beiden Programme Punkt für Punkt dieselben Gegenstände definieren, fällt der Gegensatz mit einer Klarheit wie nirgendssonst ins Auge.

Vom Sozialismus war in den ersten Revolutionsjahren nicht die Rede gewesen. Man wollte das Kapital von ungerechten Bürden und Belastungen befreien, nicht die Macht des Kapitals beschränken. Dies verrät sich deutlich in der Thatsache, daß der erste Schritt, womit der siegreiche Bürgerstand, nach der Einnahme der Bastille,

von seiner neuen Herrschaft Zeugnis ablegt, ein Erlaß ist, demzufolge die Buchdrucker die Verantwortung für jede Schrift, jedes Flugblatt zu tragen haben, welches sie von Schriftstellern „sans existence connue“, ohne notorisch bekannten Lebensunterhalt, veröffentlichen. Diese Verordnung wurde den 24. Juli 1793, also genau zehn Tage nach der Eroberung der Bastille, erlassen. Die Bourgeoisie sorgte, sobald sie oben war, dafür, die Leiter hinter sich empor zu ziehen. Ihre erste That, nachdem sie selbst mit Hülfe der Feder sich ihren Platz erobert hatte, war, dem Proletariat die Feder aus der Hand zu schlagen.

Der Konvent, der von Rousseaus und Mablys Ideen zehrte, erkannte, daß die Ungleichheit innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft der größte Feind der politischen Gleichheit sei, und es war sein Traum, zwischen dem Eigentumsbesitz und der Gleichheit dadurch Harmonie zu erzeugen, daß man Allen Eigentum verlieh. Condorcet wollte die Mittel des Staates nicht dazu, das Privateigentum abzuschaffen, wohl aber zur Ausgleichung der allzu großen Verschiedenheiten im Besitzstande angewendet wissen. Das Erbrecht sollte abgeschafft, der Unterricht Allen zugänglich gemacht werden u. s. w. Erst nach dem Sturze Robespierres, als die Reaktion der Besitzenden gegen die Besitzlosen begann, entstanden Angriffe auf das Eigentumsrecht als solches, worauf Babeufs kommunistische Verschwörung erfolgte. Sie wurde verraten und erstickt, im Blute ihrer Urheber ertränkt, ohne daß sich auch nur eine Stimme zu Gunsten ihrer Ideen erhoben hätte. Nicht einmal der Sozialismus brachte es ja in der Revolution zu mehr als bloßen Anläufen.

Während indessen der Entwurf der Girondisten zur Erklärung der Menschenrechte zuvörderst das individuelle Recht verteidigt: das Gewissen, den freien Gedanken (les franchises de la pensée, wie man damals sagte), die Unverletzlichkeit des häuslichen Herds, die Gleichheit vor dem Gesetze, die Verhältnismäßigkeit

zwischen Vergehen und Strafe, betonen die Jakobiner auf allen Punkten die Solidarität der Menschen und die Pflicht der Brüderlichkeit.

Die Girondisten stellten das Nicht-Interventionsprinzip auf, die Jakobiner lehrten: Die Menschen aller Lande sind Brüder; die verschiedenen Völker sollen sich einander aus aller Kraft wie Bürger eines Staates helfen. Wer eine einzige Nation unterdrückt, erklärt sich als Feind aller. Diejenigen, welche Krieg gegen ein Volk führen, um den Fortschritt der Freiheit hintanzuhalten, die Menschenrechte zu zerstören, sollen von allen Völkerschaften nicht wie gewöhnliche Feinde, sondern wie Räuber und Mörder verfolgt werden.

Die Girondisten bekämpften einen jeden Despotismus, der ein Menschenantlitz trug, ihr Streben ging jedoch seltener dahin, gegen den Despotismus der Verhältnisse Schutz zu gewähren. Sie gingen zumeist negativ zu Werke. Die Jakobiner hatten einen klareren Blick dafür, wie nutzlos es sei, dem Gichtbrüchigen das Recht auf Heilung einzuräumen, wenn man ihn nicht heilte, und welcher Hohn darin liege, dem Lahmen feierlich das Recht zu gehen zuzusichern. Der Gegensatz war indes kein scharfer, denn der Girondist Condorcet war sich so gut wie nur irgend ein Jakobiner dessen bewußt, daß die freie Konkurrenz von dem Augenblicke an zur Lüge wird, wo bei Beginn des Wettrennens dessen Teilnehmer so verschieden gestellt sind, daß der eine auf einem vortrefflichen Pferde sitzt, indes der andere zu Fuß laufen muß.

Es war das allgemeine Pflichtgefühl gegenüber der Gesellschaft (wie Rousseau dasselbe bestimmte), welches das lehrreiche Einschreiten Robespierres im Kampfe zwischen Revolution und positiver Religion veranlaßte. Als erst einmal die Revolution mit der Axt in der Hand in die Kirchen eingebrochen war, schien die Bewegung unaufhaltsam. Man bestieg die schwankendsten Gerüste, um oben, unter der Wölbung der Kirchenkuppel, Papst-

gesichter, die hundertjährige Spinnengewebe verborgen hatten, wegzukratzen. Die Heiligen wurden aus ihren Wandnischen herabgestürzt, die Lampe des revolutionären Sendboten wurde in den Kellern umhergetragen und warf ihren Schein auf das bleiche Antlitz der Toten, während die Altartrümmer wie „unförmliche Steine in einem Steinbruch“ auf einen Haufen getürmt wurden. Die Präsidenten der revolutionären Ausschüsse trugen Sammetbeinkleider, die aus Bischofsmänteln geschnitten, und Hemden, die aus den Meßhemden der Chorknaben gefertigt waren. Merkwürdigerweise traten schließlich auch einige wenige atheistische Schwärmer auf (Anacharsis Clootz von deutscher Abkunft, Chaumette und Hébert) und rissen die Massen bei ihrer Kirchenstürmerei mit fort.

Im übrigen ist in der Revolution von Atheismus so wenig zu hören, wie vom Sozialismus. Im allgemeinen findet man bei den revolutionären Deputierten in stereotyp wiederkehrenden Redewendungen die gemeinsame Religion Voltaires und Rousseaus: den Glauben an Gott und an die Unsterblichkeit. So auch in allen Schriften jener Zeit. Thomas Payne's „Zeitalter der Vernunft“ giebt hierfür ein treffendes Beispiel ab. Selbst ein so rücksichtslos frivoles Gedicht wie Parnys „La guerre des Dieux“ predigt dieselbe Lehre. Camille Desmoulins schreibt in einem Briefe: „Mein lieber Manuel! Die Könige sind reif (mûrs), aber der liebe Gott (le bon dieu) ist es nicht. Merke wohl, daß ich der liebe Gott, nicht Gott sage, der ganz etwas anderes ist.“ Dieser Standpunkt ist der der Zeit; ihre Aufgabe war nicht, den Gottesbegriff einer Kritik zu unterziehen, sondern ihn aus der Sagenwelt der positiven Religionen zu befreien. Daher kommt es, daß das Auftreten der Atheisten in der Nationalversammlung die revolutionäre Bewegung über ihr eigentliches Ziel hinausschießen läßt und Ausschreitungen verursacht, welche der Revolution schaden und sie in den Augen der Zeitgenossen herabsetzen mußten.

Clootz bewog einen Bischof, Namens Gobel, in einem Briefe

an den Konvent eine Erklärung abzugeben, die folgendermaßen begann: „Citoyens représentants! Ich bin ein Priester, d. h. ein Charlatan. Bisher war ich ein ehrlicher Charlatan, ich betrog nur, weil ich selbst betrogen war.“ Der Brief schloß natürlich damit, daß er nun selbst zur Philosophie bekehrt sei.

Chaumette, ein Schwärmer, der die Abschaffung der Prügelstrafe in den Erziehungsanstalten und die Aufhebung der gesetzlichen Prostitution durchsetzte, bestimmte die Commune, die Notre-Dame-Kirche zukünftig „dem Kultus der Vernunft“ zu weihen. In der Kirche wurde ein Tempel mit der Inschrift „A la philosophie“ errichtet, dessen Eingang die Büsten von Philosophen schmückten. Bei seiner Einweihung stellte eine junge Schauspielerin, Fräulein Candeille, die Freiheit dar, und eine Hymne an die Freiheit von Marie-Joseph Chénier, die der Komponist der Republik Gossec in Musik gesetzt, wurde dieser zu Ehren abgesungen. Ein andermal wurde Fräulein Maillard von der Oper, ein schönes, stattliches Weib, mit der roten Jakobinermütze über dem aufgelösten Haar und einem himmelblauen Mantel um die weißen Schultern, als Göttin der Vernunft hoch auf einem eichenlaubbekränzten Tragsessel thronend, unter Hörnerklang und dem Geleite von Männern mit roten Mützen, sowie von zahlreichen Konventsmitgliedern aus der ehemaligen Kathedrale nach der Konventsversammlung getragen, wo der Präsident einen Kuß auf ihre Stirne drückte. Allein diese an und für sich unschuldigen Zeremonien wurden zur Karrikatur, indem der Pöbel sie auf Pöbelart nachahmte. Courtisanen ließen sich im Triumph als Vernunftgöttinnen umhertragen. In den Kirchen hielt man Gelage, ja die Kirche Saint-Eustache ward geradezu in eine Schenke verwandelt. Die Reliquien der heiligen Genoveva wurden verbrannt; aus Holz geschnitzte Heilige, Breviere, Gebetbücher, alte und neue Testamente, verbrannte man auf dem Grève-Platze in solchen Massen, daß der Scheiterhaufen bis zum zweiten Stockwerk der Häuser ragte.

Clootz wurde zum Präsidenten des Jakobinerklubs ernannt. Da vermochte Robespierre, als guter Schüler Rousseaus und auch im Hinblick auf Europa, den Konvent, die Kundgebung ergehen zu lassen, daß das französische Volk das Dasein des höchsten Wesens anerkenne, wie auch er es war, der die Jakobiner zu der Eingabe einer Adresse an den Konvent veranlaßte, die Versammlung wolle das ihrige thun, um den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit der Seele wieder herzustellen. Er griff die Kirchenstürmer als Fanatiker nach Art der Katholiken, und den Atheismus als „aristokratisch" an. Als er im Mai 1794 die Rednertribüne bestieg, um den Konvent aufzufordern, das Fest des höchsten Wesens zu begehen, wendete er sich, nach einigen begeisterten Worten zum Preise Rousseaus, schließlich ebenso bestimmt gegen das Christentum: „Alle Erdichtungen zerstieben im Angesicht der Wahrheit, und alle Thorheiten schwinden dahin vor der Vernunft ..... Was haben die Pfaffen mit Gott zu thun? Sie verhalten sich zur Moral, wie sich die Quacksalber zur Medizin verhalten." Gleich dem ganzen Jahrhundert in dem Wahn befangen, daß die Religionen eine Erfindung der Priester wären, sagt er: „Die Priester haben Gott zu einem Feuerball, einem Stier, einem Stück Holz, einem Menschen, einem König gemacht. Der wahre Priester des höchsten Wesens, das ist die Natur, sein Tempel das All, sein Kultus die Tugend." Er weist ferner darauf hin, daß die Priester allüberall die Despotie stützten: Ihr seid es, die zu den Königen sprachen: Ihr seid das Abbild Gottes auf Erden. Von ihm habt Ihr Eure Macht; und die Könige haben Euch geantwortet: Ja, in der That, Ihr seid die Sendboten Gottes. Laßt uns im Verein die Beute und den Weihrauch teilen.

Die Folge dieser Doppelbestrebungen war das Manifest des Konvents an alle Völkerschaften der Erde, worin er erklärt, daß er sich zu einer freien Gottesverehrung bekenne und die Ausschweifungen des Philosophismus ebenso entschieden verdamme, wie die

Verbrechen des Fanatismus. In demselben heißt es: „Eure Herren werden Euch sagen, das französische Volk habe alle Religionen verbannt und den Dienst einiger Menschen an Stelle des Dienstes der Gottheit gesetzt. Sie schildern uns Euch als ein abgöttisches, wahnwitziges Volk. Sie lügen. Das französische Volk ehrt die Freiheit zu jedweder Art von Kultus.“ Man beschloß denn auch, eine bestimmte Anzahl religiöser Feste zu feiern, das Fest der Freiheit, der Gleichheit, das Fest der Menschheit, das der großen Männer, die als Befreier gewirkt u. s. w.

Die erste Frucht dieser Bewegung war das Fest für das höchste Wesen. Die Naivetät des ganzen Arrangements hat etwas rührend Drolliges. Einen Strauß von Blumen und Weizenähren in der Hand, wanderte Robespierre, für diesen Tag zum Präsidenten ernannt, an der Spitze des gesamten Konvents durch Paris nach der Festtribüne auf dem Marsfelde. Der Konvent war auf seinem Zuge von einem dreifarbigen Bande umschlungen, das von Kindern, Jünglingen, Männern und Greisen, je nach ihrem Alter mit Veilchen, Myrthen, Eichen- oder Weinlaub geschmückt, getragen wurde. Jedes der Konventsmitglieder trug eine dreifarbige Schärpe und ein Bouquet aus Ähren, Blumen und Früchten. Als der Konvent hoch oben auf der Tribüne Platz genommen hatte, fand nach dem Ausspruche von Augenzeugen eine, obgleich theatralische, so doch imposante Szene statt. Die Anrufung des Ewigen erhob sich zu einem tausendstimmigen Gesang. Die jungen Mädchen streuten Blumen, die jungen Männer schwangen ihre Waffen und schworen Frankreich und die Freiheit zu retten. Eine Zeremonie nach dem Geschmacke der Zeit krönte das Fest. Der Maler David hatte auf dem Festplatze eine Gruppe von Ungetümen zur Darstellung gebracht: den Atheismus, den Egoismus, die Uneinigkeit und den Ehrgeiz, welche Unholde von nun ab in alle Ewigkeit von der Erde getilgt sein sollten. Robespierre ergriff eine Fackel und schwang sie gegen die terpentinbestrichenen Monstra. Sie gingen in Flammen

auf und eine unverbrennbare Statue der Weisheit erschien an ihrer Stelle. Durch eine eigene Ironie des Schicksals war diese Statue von den Flammen und dem Rauch über und über rußgeschwärzt.

Das Fest zu Ehren des höchsten Wesens ist ein naiver aber ungeheuchelter Ausdruck für die Religiosität des achtzehnten Jahrhunderts. Robespierre hatte vollkommen Recht es zu bedauern, daß Rousseau diesen Tag nicht erlebt habe. Es wäre ein Fest nach seinem Herzen gewesen. Und so festen Fuß hatten diese Ideen in der Versammlung gefaßt, daß sie bestehen blieben, als Robespierre fiel. Die bürgerliche Religion, die der Konvent dekretierte, hatte man nicht ihm zu verdanken. Man schritt, weit davon entfernt, nach seinem Tode an eine Umkehr zu denken, auf dem eingeschlagenen Wege weiter fort. Der republikanische Kalender wurde eingeführt. Da, wie es in der Begründung heißt, die christliche Ära, „die Zeit der Lüge, der Betrügerei und Charlatanerie“ gewesen, so solle der christliche Kalender abgeschafft, die Zeit von 1792 an gerechnet, die Woche in zehn Tage eingeteilt werden; es wurde der Antrag gestellt, die Heiligennamen der Tage durch Namen von Ackergeräten und nützlichen Haustieren zu ersetzen.

Alsbald erschienen förmliche Katechismen für die neue Religion. In einer derselben (office des décadis en discours, hymnes et prières en usage dans les temples de la Raison) heißt es:

„Freiheit, du, des Menschen höchstes Glück auf Erden, geheiligt werde dein Name bei allen Erdenvölkern! Zu uns komme dein heilbringendes Reich, und gestürzt werde durch dich die Herrschaft der Tyrannen. Gieb, daß dein heiliger Dienst an Stelle der Anbetung jener verächtlichen Götzen trete, deren Altäre du gestürzt . . . .!“

„Ich glaube an ein höchstes Wesen, das die Menschen geschaffen, frei und gleich, das sie gebildet, einander zu lieben, und nicht einander zu hassen, das durch Tugenden und nicht durch Fanatismus verehrt sein will, in dessen Augen der schönste Gottes-

dienst, der Dienst der Wahrheit und der Vernunft ist. — Ich glaube an den nahen Untergang aller Tyrannen, an die Wiedergeburt der Sitten, an die zunehmende Verbreitung aller Tugenden und an den ewigen Triumph der Freiheit." Zugleich bekannte man seinen Glauben auf minder unschuldige Weise. Man wollte die Kirchen für die neue Religion säubern, und die Abschaffung des Sonntags gestaltete sich aus praktischen Gründen bald zur großen Lebensfrage. Man war schnell bei dem Punkte angelangt, jeden als verdächtig anzusehen, der den Sonntag feierte, und verdächtig zu sein, war damals gefährlich. Gewaltsame Versuche, die Feier des Sonntags zu verhindern, bildeten unter dem Konvent eine neue Form von Tyrannei, welche, wiewohl unschuldiger, als die von ihr abgelöste, ihr an Roheit und Unverstand nichts nachgab.

Noch unter dem Direktorium, dem die ersten Spuren einer reaktionären Bewegung in den niederen Schichten der Gesellschaft fühlbar werden, gab es, wie aus den Memoiren eines Zeitgenossen ersichtlich, Mitglieder der Versammlung, die Nervenzufälle bekamen, so wie sie nur das Wort Priester hörten, und das Werk der Zerstörung wurde mit Leidenschaft fortgesetzt. „Jeder", sagt Laurent, „der einen Tropfen revolutionären Bluts in seinen Adern hatte, arbeitete mit fieberhaftem Eifer an der Vernichtung des Christentums. In offiziellen Berichten wurden die Gläubigen als „schwachköpfig" bezeichnet. Das Direktorium selbst sagt in einer Proklamation vom Jahre 6 in betreff der Wahlen, daß man „die unglücklichen Fanatisierten, die von Leichtgläubigkeit verblendet, auf den Einfall kommen könnten, sich den Priestern neuerdings zu Füßen zu werfen, entfernen möge."

In der That waren die Geistlichen nach wie vor die furchtbarsten Feinde der Revolution geblieben. Der blutige Krieg in der Vendée war zum großen Teil ihr Werk. Die Schrecken desselben spotten aller Beschreibung. In einem Orte wurde der

verfassungstreue Priester von heulenden Weibern mit Steinwürfen getötet, in einem anderen, in Stücke gerissen, gleichfalls von Weibern. Dem republikanischen Präsidenten Joubert sägte man die Hände ab, ehe man ihn erschlug. In einer Stadt begrub man seine republikanischen Feinde lebendig, so daß die einziehenden republikanischen Truppen Arme, deren Hände sich um den Rasen krallten, aus der Erde ragen sahen. Die Revolutionsmänner konnten sich nicht länger der Einsicht verschließen, daß ihr Verfahren zu dem geraden Gegenteil des Resultats, das man erwünscht und erwartet hatte, führe. Es ist recht bezeichnend, daß es die nach der Vendée entsendeten Bevollmächtigten sind, die zuerst für die vollständige Trennung von Kirche und Staat das Wort ergriffen. In ihren Augen war dies das einzige Mittel, die Gemüter zu beruhigen und dem Lande den Frieden wiederzugeben. Schon in der gesetzgebenden Versammlung hatte ein Priester den Antrag gestellt, daß kein Kultus mehr auf Staatskosten bestritten werden sollte. Damals war man jedoch zu leidenschaftlich, um nicht Partei zu ergreifen. Man hoffte, wie dies oftmals betont wurde, mit Hülfe des allgemeinen Unterrichts alle Sekten auszurotten. Man bildete sich ein, daß die Zeit der Dogmen um sei, daß der Tag gekommen, wo man, wie der Amerikaner Jefferson schrieb, die wundersame Empfängnis Christi im Schoße einer Jungfrau in eine Reihe mit der wundersamen Empfängnis Minervas im Haupte Jupiters stellen würde. In einem Rapport aus der Zeit des Konvents heißt es: „Bald wird man jene albernen Dogmen, diese Kinder der Furcht und des Wahnes nur kennen lernen, um sie zu verachten. Bald wird die Religion des Sokrates, des Marc Aurel, des Cicero, die Weltreligion sein.“ Und als Madame Roland in ihren Memoiren einmal in die Lage kommt, das Wort Katechismus zu gebrauchen, hält sie es für nötig, dasselbe der Nachwelt zu erklären. Sie schreibt: Bei dem reißenden Fortgang, den „die Dinge heute nehmen, werden diejenigen, welche dies lesen, vielleicht

die Frage stellen, was wohl dies Wort bedeute, weshalb ich es ihnen erklären will."[1]

Man hatte nicht begriffen, daß die Masse des Volkes, bei dem seit Jahrhunderten in ihr großgezogenen Gefühls- und Vorstellungsleben und ihrer tiefen Unwissenheit, für die Aufrufe der Revolutionsmänner unempfänglich, infolge der verübten Gewaltthaten abgeschreckt, aus alter Gewohnheit stets geneigt war, sich bei der ersten günstigen Gelegenheit wieder unter die Botmäßigkeit der Geistlichen zu begeben. General Clarke schreibt in einem Briefe an Bonaparte im Jahre 1800: „Unsere Religionsrevolution ist uns mißglückt. Man ist in Frankreich wieder römisch-katholisch geworden. Es bedarf einer dreißigjährigen Preßfreiheit, um die geistige Macht des römischen Bischofs zu brechen." Naiv ist hier nur die Äußerung in betreff der dreißig Jahre. Dreihundert müßten vielmehr gefordert werden, und selbst diese würden nur dann hinreichen, wenn obligatorischer, unentgeltlicher, ausgiebiger und vollkommen weltlicher Schulunterricht zu der Preßfreiheit hinzuträte.

Der gemeine Mann war es nicht allein, der im innersten Herzen der Kirche treu geblieben war. Ringsum in den vornehmen Familien auf dem Lande waren während der Revolution Mutter und Töchter nach wie vor katholisch, da der Vater, wie er auch sonst gesinnt sein mochte, mit der bekannten moralischen Feigheit der Franzosen, in der Religion stets ein wirksames Mittel, die Frau in Schranken zu halten, erblickte. Die Damen hatten für den Altar ein Tuch gestickt, den Priester patronisiert, ihm Geld für seine Kranken und Armen gegeben, und nie eine Messe versäumt. Jetzt war die Messe verboten. Der arbeitsame, wenig aufgeweckte, französische Bauer und sein Hausstand waren bis zum Anbruch der Revolution gewöhnt gewesen, zum Priester wie zu einer Art irdischen Vorsehung aufzublicken, gewohnt ihn tief

[1] Au train dont vont les choses, ceux qui liront ce passage demanderont peut-être ce que c'etait que cela, je vais le leur apprendre.

zu grüßen, wenn er vorbeiging und ihn um Rat zu fragen; er hatte die Kinder getauft, ihnen das erste Abendmahl gereicht, hatte Jacques und Fanchette getraut, hatte die alte Mutter mit der letzten Wegzehrung versehen. Man las nicht im Bauernhause, pflegte weder Litteratur, noch Philosophie, noch Musik. Jede Seelenregung, die sich von der Ackerfurche und den vom Pfluge gelockerten Schollen aufschwang, nahm den Weg zur Kirche. So klein sie war, sie war doch ein Festsaal im Vergleich zu dem Kötnerhause. Sie war heilig, man kniete in ihr. Nun war die Kirche geschlossen. Wer den Mann aus dem Volke in Frankreich oder Italien beten sah, die rührende Andacht sah, in Augen, ernst und hell wie die eines Hundes, der begreift, was es hieß für den Bauer, daß es keine Messe, keinen Priester mehr geben sollte. Endlich der Sonntag. Der Bauer ist gegen jede Veränderung, deren Nutzen ihm nicht augenblicklich einleuchtet. Und nun sollte der Sonntag wegfallen. War das nicht unerhört? Wer wäre je auf so etwas verfallen! Wer konnte darauf verfallen, außer diesen Herren in Paris? Seit mehr als tausend Jahren hielt man den Sonntag, ja vielleicht seit Erschaffung der Welt; unser Herrgott selbst hatte ja den Sonntag gehalten, und nun sollte die Woche zehn Tage haben und Dekade heißen, ein Wort, von dem niemand wußte, was es bedeuten sollte. Den lieben Gott sogar wollte man also abschaffen!

Und nun dazu die Wirkung auf die jüngeren noch unverderbten Priester! Frayssinous, der unter der Restauration als Verfechter des katholischen Christentums so berühmt wurde, erzählt, wie er und einer seiner Freunde, ebenfalls ein Priester, mitten in der Schreckensperiode, allen Gefahren der Proskription zum Trotz, sich nicht abhalten ließen, ihr Priesteramt auszuüben, und um sich zu prüfen und zu stählen, um sich mit dem Tode, der sie im Falle der Entdeckung erwartete, vertraut zu machen, abwechselnd den Hinrichtungen auf dem ständigen Schafott in Rodez beiwohnten.

Man denke sich junge begeisterte Priester, wie diese, oder wie

wie sie in Lamartines „Jocelyn“ geschildert werden, in aller Stille am Sonntagsmorgen mit ihrer Gemeinde in Höhlen unter der Erde, in kalten, feuchten Kellern, die an die Katakomben der ersten Christen erinnern, versammelt. Man spricht miteinander von den bösen Zeiten für die Kirche, tröstet einander, hört eine Predigt, empfängt die geweihte Hostie und geht mit thränenfeuchten Augen in gehobener Stimmung von dannen. Die vornehme Dame und die einfachste Bauersfrau fühlten sich hier in weit höherem Maße als Glieder einer und derselben Gemeinde, als da der ganze Abstand, der zwischen dem obersten und dem letzten Kirchenstuhle liegt, sie geschieden hatte. —

Ja, auch der Verlust der Kirchengüter gestaltete sich zu einer Wohlthat für die Kirche. So mancher Priester, den das Wohlleben verderbt hatte, sah sich plötzlich auf die evangelische Armut beschränkt. Wenn die Entbehrungen viele reizten und erbitterten, so läuterten sie hinwieder andere. Die Sache, für die ein Mensch leidet, wird ihm teuer. Der schwankende, halbphilosophische Priester, der früher (wie Barante dies von der Geistlichkeit des achtzehnten Jahrhunderts erzählt) im Grunde errötete, die christlichen Dogmen zu bekennen, fühlte von dem Augenblick an, wo die Sache, der er diente, verfolgt wurde, sich in der eigenen Achtung mehr und mehr gehoben. Bischof Lecoz schreibt 1801: „Die Religion, die der Heiland ohne Hülfe des Reichtums gründete, wird er auch ohne diese seiner unwürdigen Hülfe erhalten. Als er seine zwölf Apostel berief, wozu berief er sie da? Zu dem Genuß von Gütern oder Ehren? Nein, zu Arbeit, zu Mühsal, zu Leiden. Wenn also wir, die Diener Jesu Christi, uns diesem apostolischen Zustande nähern, sollen wir darüber murren? Nein, laßt uns vielmehr uns dieser unschätzbaren Beraubung äußerer Güter freuen und dem Herrn danken, der jenen alten Zustand der Dinge wieder auferweckte, welchen die frömmsten seiner Kinder niemals aufhörten zu ersehnen.“

Gleichwie das Entsetzen und die Scham über die Schreckensperiode, als sie vorüber war, in den Gemütern einer Menge von Franzosen, den Gedanken an das Königtum und die Königsfamilie wieder wachriefen, so weckte die stattgehabte Religionsverfolgung glühende Empfindungen für die Kirche und ihre Priester.

In dem eben erst Frankreich einverleibten Belgien, aus dem die Geistlichkeit in Scharen ausgewiesen worden, waren überall auf dem Lande Aufstände ausgebrochen. Man hatte, um sie zu unterdrücken, viele Dörfer verbrennen und mehrere tausend Bauern erschlagen müssen. Es gab in Frankreich nun nicht bloß eine Vendée, jede Landschaft hatte die ihre. In den zwölf westlichen Departements waren um das Jahr 1800 die klerikalen Royalisten fast überall auf dem Lande die Herren und hatten 40 000 Mann unter den Waffen stehen. Selbst jenen, welche mit dem neuen Zustand der Dinge am engsten verknüpft waren, die das konfiszierte Kirchen- und Klostergut erworben, war bei ihrem neuen Reichtum nicht wohl zu Mute. Ehedem hatte der Boden, den nun der neue Eigentümer besaß, dem Pfarrhofe, dem Hospitale oder der Schule gehört. Jetzt waren sie geplündert, und er wurde von ihrer Armut feist. Die Frauen in seinem Hause, sein Weib, seine Mutter, fühlten sich nicht glücklich, oftmals beschwert in ihrem Gewissen, und er selbst wurde, wenn er erkrankte, von Gewissensbissen heimgesucht, klammerte sich an die Hoffnung, in der Sterbestunde vom Priester die Absolution zu erlangen und ängstigte sich, daß sie ihm versagt werden könnte. (Taine: Le régime moderne I. S. 139 ff.)

Dies arbeitete der religiösen Restauration in wirksamer Weise vor. Man vergesse zudem nicht, welche geistige Stärke, welche mächtige Allianz der Kirche daraus erwuchs, daß sie nun urplötzlich das Prinzip der Revolution sich selbst aneignen und in dessen Namen sich Sympathien erobern konnte. Die ganze Sachlage war von dem Augenblick an verändert, wo die so lange wie möglich freiheits-

feindliche Kirche notgedrungen Freiheit auf ihre Fahne schrieb. Jetzt, wo ihr selbst die Freiheit gegen die Unterdrückung vonnöten war, jetzt sprach sie im Namen der Freiheit, und zwar so herzbewegend, daß alle, die das Krokodil weinen hörten, es für ein wehrloses Geschöpf hielten. Der liberale Katholizismus entstand, welche schrille Dissonanz die Verbindung der beiden Worte auch bildet. Die Kirche entwand der Revolution ihre beste Waffe und gab sie ihren Anhängern in die Hand — vorläufig natürlich, bis sie ihre alte Macht zurückerobert hatte, denn nachher, wehe der Freiheit! Nun aber war der Papst plötzlich liberal geworden: Religionsfreiheit scholl es. Selbst die Jesuiten wollten, als der Jesuitenorden neuerdings wiedererrichtet wurde, „die gute und wahre Freiheit“.

Wie ehrlich man es mit dieser Berufung auf die Freiheit meinte, zeigte sich, sobald man zur Macht gelangt war. Als Napoleon 1808 die Forderung stellte, daß der Papst Religionsfreiheit gewähre, erwiderte dieser: „Da der Artikel im Widerstreite mit dem Kanon der Kirche und den Konzilien, im Widerstreite mit der katholischen Religion, wie, der furchtbaren Folgen halber, die er nach sich ziehen würde, im Widerstreite mit dem Glück und der Ruhe des Staates steht, haben wir denselben verworfen.“ Die naiven Katholiken, die späterhin jenes Gerede von Freiheit buchstäblich nahmen, wie Lamenais z. B., bekamen diese Liebe zu ihr zu kosten. Doch selbst als Lamenais 1832 von einer päpstlichen Bulle betroffen ward, gestattete man seinem Schüler Montalembert, der sich von ihm trennte und um die Mitte dieses Jahrhunderts der kräftigste Verteidiger des Katholizismus war, auch weiterhin den liberalen Katholizismus zu vertreten, und erst 1873, als man ihn zu gar nichts mehr gebrauchen konnte, wurde er in einer der fulminantesten Bullen, die noch jemals vorgekommen, mit Bann belegt. Wenige von denen, die sie damals in den Zeitungen lasen, verstanden, was diese Bulle eigentlich besagte.

Man erwarb sich also durch Aufrufe im Namen der Freiheit

Beistand. Zu der großen Zahl der Bessern jedoch, die im Augenblicke des Umschlags unter dem Konsulat sich hiervon beeinflussen ließen, und denen die brutale Behandlung, die der Papst unter dem Kaisertume zu erdulden hatte, erhöhte Sympathie für die Kirche einflößte, kamen bei der nachmaligen Entwicklung der Begebenheiten, als die Wiedereinsetzung der Bourbonen stattfand, alle die Vielen, die jederzeit der Religion der Machthaber huldigen, alle die Anhänger der „Moral des Fuchses" bei Holberg: „Spintisiere du nicht über die Religion, sondern halte dich blind an den herrschenden Glauben!"

Um das Jahr 1800 war indessen, trotz der vereinzelt hie und da noch vorkommenden Ausschreitungen revolutionärer Natur, die gesetzliche Stellung Frankreichs die vollkommener Religionsfreiheit. Auf die Priesterverbannungen des Konvents und die unzulängliche Toleranz des Direktoriums, war rechtlich die vollkommenste Sicherheit für alle Religionsbekenntnisse gefolgt, indem der Priestereid weggefallen war und das einfache Versprechen, dem Gesetze gehorchen zu wollen, ihn abgelöst hatte, ferner der Unterhalt des Priesters durch freiwillige Beiträge seiner Gemeinde, ohne irgendwelche Einmischung seitens des Staates, bestritten wurde. Selbstverständlich waren diese Beiträge keine besonders reichlichen, und manch ein Prälat sehnte sich nach den fetten Fleischtöpfen der Vergangenheit, wie nach jenem Bunde zwischen dem Szepter und dem Weihrauchfaß zurück, den Robespierre einst geschildert hatte. Bonaparte stand die Wahl offen, entweder den in die Höhe geschossenen Keim eines freisinnigen Zustandes weiter zu entwickeln, oder die religöse Überlieferung als Werkzeug seiner Macht zu benützen. Er besann sich nicht lange. Die Wiederherstellung der Kirche war ein notwendiges Glied in seiner ganzen Politik.[1]

[1] Laurent: Histoire de droit des gens, Tome XIV. Carlyle: History of the french revolution I—III. Louis Blanc: Histoire de la révolution française I—XII. Chateaubriand: Mémoires d'outre-tombe I—II.

II

In einer Oktobernacht des Jahres 1801 fuhr ein geschlossener Wagen unter militärischer Bedeckung heimlich in Paris ein. Was mochte wohl darin verborgen sein? War es ein Verbrecher, war es Schmugglerware? Im Wagen saß ein alter Mann, ein Priester, der Legat des Papstes an den General Bonaparte (Caprara war sein Name), und die Schmugglerware, die er auf solche Weise bei Nacht und Nebel nach Paris hinein schwärzte, es war das Konkordat mit Rom, die Wiederherstellung des christlichen Kultus in Frankreich. Man wagte nicht, einen Priester in solcher Sendung am hellen Tage seinen Einzug halten zu lassen. Den wohlbedachten, vorsichtigen Anordnungen des ersten Konsuls zufolge wurde die Sache auf die Nachtzeit verschoben. Nicht als ob man Gewaltthaten befürchtet hätte. Man befürchtete nur Spötteleien. „Man wagte nicht die spottlustige Pariser Bevölkerung auf solch eine Probe zu stellen."

Als nach unzähligen Versuchen zu einer Übereinkunft zu gelangen, während deren der Faden der Unterhandlung jeden Augenblick in Gefahr schien für immer abzureißen, das Konkordat seinem Abschlusse so nahe war, daß Bonaparte im April 1802 den Kardinal offiziell empfangen konnte, stieß man auf eine ähnliche Schwierigkeit. Es ist kirchlicher Brauch, einem Legaten in außerordentlicher Mission ein goldenes Kreuz vorantragen zu lassen. Der Kardinal erbat sich demnach, daß dieses Kreuz an dem Tage, an dem er sich in die Tuilerien begäbe, von einem rotgekleideten

Offizier zu Pferde vor ihm hergetragen werde. Man fürchtete jedoch, sagt Thiers, der Pariser Bevölkerung ein solches Schauspiel zu bieten.[1] Man kam überein, es mit dem Kreuze zu machen, wie man es früher mit dem Kardinal gemacht hatte, es ihm nämlich in einem geschlossenen Wagen vorausfahren zu lassen.

Endlich 8 Tage darauf, am Ostersonntag den 18. April 1802 (am 28. germinal des Jahres X), wurde, nachdem das Konkordat am Morgen an allen Straßenecken von Paris angeschlagen worden war, und der Konsul an eben diesem Morgen, um den Tag zu verherrlichen, den Frieden von Amiens unterzeichnet hatte, zur Feier der Wiedereinführung des christlichen Kultus oder, wie es in der offiziellen Sprache hieß: der Versöhnung der Revolution mit dem Himmel, in der Notre-Dame-Kirche das Tedeum abgesungen. Die Programme für die Zeremonie waren im voraus verteilt worden. Mit einem großen und erlesenen Gefolge begab der erste Konsul sich in die Kirche; er hatte die Frauen der höheren Beamtenschaft schon früher persönlich ersuchen lassen, sich in Toilette einzufinden. Sie gaben Madame Bonaparte das Geleite. Er selbst war von seinem ganzen Stabe, allen seinen Generälen wie allen den Männern, die bedeutendere Ämter innehatten, umgeben. Die Wagen, die dem alten Hofe gehört hatten, wurden bei dieser Gelegenheit aufs neue in Gebrauch genommen. — Bonaparte fuhr in den Equipagen der alten Monarchie und mit deren ganzer Etikette zur Kirche. Artilleriesalven verkündeten der Welt diese Wiederauferstehung der Kirche von den Toten und diesen ersten Versuch in der Richtung der Königsmacht und königlichen Herrlichkeit. Truppen der ersten Militärdivision bildeten von den Tuilerien bis zur Notre-Dame Spalier. Der Erzbischof von Paris empfing den ersten Konsul an der Kirchenthür und reichte ihm das Weihwasser. Er wurde unter einem Thronhimmel auf

[1] Thiers: Historie du consulat et de l'empire, Tome III 211, 342.

den für ihn vorbehaltenen Platz geführt. Der Senat, der gesetzgebende Körper und das Tribunat hatten zu beiden Seiten des Altars Aufstellung genommen. Die Kirche war bald mit Uniformen, Toiletten und Livreen dicht gefüllt. Die Livreen, die während der Revolution verschwunden waren, kehrten mit den Ornaten zurück. Hinter dem ersten Konsul standen seine Generäle in Galauniform, mehr gehorsam als bekehrt, wie Thiers sie charakterisiert. Sie ließen es sich angelegen sein, äußerlich auszudrücken, was sich auch wirklich so verhielt, daß sie nämlich wider ihren Willen zugegen seien, und die ganze Zeremonie ihnen lächerlich und unwürdig erscheine. Ihre Haltung war, was man von gegnerischer Seite als „wenig geziemend" bezeichnet hat. Wie sehr stach hiervon die Haltung des ersten Konsuls ab! Er stand, angethan mit der roten Uniform, unbeweglich, mit strenger, verschlossener Miene da, ernst und kalt, ohne die Zerstreutheit der Ungebärdigen, noch die Andacht der Gläubigen zu teilen. An seinem Degengriff funkelte der berühmte Diamant: „Der Regent." Er hatte ihn zu dieser Feierlichkeit einsetzen lassen, als ein Symbol, daß nunmehr die Insignien der Macht von der Krone auf das Schwert übergegangen seien. Man sah ihm an, daß diese seine Handlung kein Glaubens-, sondern ein Willensakt und er fest entschlossen sei, seinen Willen durchzusetzen.

An demselben Morgen, an welchem dieses Tedeum abgehalten wurde, brachte der „Moniteur", auf ausdrücklichen Befehl Bonapartes, eine Rezension über ein Werk, dessen zweite Auflage ihm selbst, als dem Wiederhersteller der Kirche, zugeeignet war. Es war Chateaubriands: „Le génie du Christianisme." Der Artikel, der von Fontanes verfaßt war, hatte schon drei Tage früher im „Mercure" gestanden, wurde aber jetzt, auf Veranlassung der Regierung, in dem offiziellen Blatte nochmals abgedruckt. Man sieht, „Le génie du Christianisme" bildete ein Glied der Festdekoration bei jenem Tedeum, ganz wie die ausgeschnittenen Kleider

und die Livreen. Die religiöse Reaktion, im Staate wie in der Litteratur, läßt sich fast von dieser selben Stunde, dieser selben Zeremonie an datieren. In einem Briefe Jouberts an Chateaubriands Freundin, Madame de Beaumont, kommt das treffende Wort vor: Unser Freund ward eigens geschaffen und zur Welt gebracht „pour les circonstances.“

Das Zustandekommen der erwähnten Zeremonie hatte übrigens Napoleon die unsäglichste Mühe gekostet. Was nützte es, daß an den Straßenecken zu lesen war, es sei „der päpstliche Souverän, zu dem das Beispiel der Jahrhunderte, wie nicht minder die Vernunft Zuflucht zu nehmen gebiete, um die Meinungen zu verschmelzen und die Sitten zu versöhnen. Was nützte es, daß der Feier zu Ehren in den Tuilerien Konzert gegeben wurde und eine Illumination stattfand — man nahm sie mit einem Unwillen auf, der ebenso groß war, wie seinerzeit die Begeisterung, mit der man das Fest für das höchste Wesen begrüßt hatte. Als Bonaparte nach beendetem Gottesdienst sich in den Tuilerien an einen seiner Offiziere, den General Delmas, wendete und ihn frug, wie ihm die Feierlichkeit gefallen hätte, erhielt er zur Antwort: „Es war eine schöne Kapuzinade. Nur schade, daß die Million Menschen fehlte, die sich erschlagen ließ, um das niederzureißen, was Sie wieder aufführen.“ Und Delmas gab in diesen Worten nur der unter den Generälen allgemein herrschenden Stimmung Ausdruck. Schon im November 1801 hatte sich bei dem Gedanken an eine Versöhnung mit der Kirche eine allgemeine Erbitterung im Heere gezeigt. Männer, die Bonaparte so nahe standen, wie Lannes und Augereau, hatten, angesichts der drohenden Eventualität, ihre Uniformen wieder in einer Kirche zur Schau tragen zu müssen, ihrem Groll in den derbsten Ausdrücken ihm gegenüber Luft gemacht, und unter den Soldaten hieß es allgemein, nie hätten die französischen Fahnen sich mit so vielen Lorbeeren bedeckt, als seit sie nicht mehr geweiht würden. Als die Generäle bestimmte Ordre erhielten, sich in

Notre-Dame einzufinden, sendeten sie, übrigens vergebens, Augereau als ihren Repräsentanten in die Tuilerien, um inständigst die Enthebung von dieser Pflicht nachzusuchen.

Das Heer war nämlich, mehr als irgend ein anderes staatliches Element, den Prinzipien der Revolution treu geblieben. Schon als unter dem Direktorium die royalistische Reaktion auf dem Sprunge war zu siegen, scheiterte sie daran, daß die republikanische Regierung, so schwach und durch Uneinigkeit zerrüttet sie war, sich auf das Heer verlassen konnte. Denn im Heere war das rein republikanische Prinzip der Gleichheit wie nirgends sonst durchgeführt worden. Vor der Revolution bildete der Abstand zwischen dem Offizier und dem Soldaten eine gähnende Kluft. Offizier war ursprünglich der Lehnsherr, späterhin der Gutsbesitzer, endlich der Edelmann, und kein Soldat, er mochte sich noch so sehr auszeichnen, konnte sich emporschwingen und in die höhere Kaste Einlaß gewinnen. Während der Revolution hatte in diesem Verhältnis eine völlige Umwälzung Platz gegriffen. Als eine Menge junger Leute sich freiwillig als gemeine Soldaten gemeldet hatten, gehörten erstens viele darunter den höheren Schichten der Gesellschaft an, zweitens war das Vorrecht des Adelsstandes auf die Offiziersplätze vernichtet. Die Offiziere gingen aus den Reihen der Gemeinen hervor. Gemeinsame Entbehrungen und Strapazen hatten in den Kriegen der Revolution Offiziere und Soldaten zu Kameraden eines und desselben Lagers gemacht. Der Disziplin ungeachtet, fühlte der gemeine Soldat sich als der Waffenbruder seines Vorgesetzten, an dem Mut und Glück ihn empor führen konnten.

Eine royalistische Reaktion, als deren Vorbote oder Symptom jede klerikale Anwandlung aufgefaßt wurde, hätte diese junge Heeresordnung in ihrem eigensten Lebensprinzip getroffen.

Daher sprach zu jener Zeit das Heer noch die alte revolutionäre Sprache und war Königen, Aristokraten, Priestern gleich feindlich

gesinnt. Es lebte in steter Sorge vor einer Rückberufung der Königsmacht und des Katholizismus, setzte das Vertrauen auf Bonaparte, daß er der Mann sein würde, eine solche zu verhindern, und war bereit, falls er diese Erwartungen täuschen sollte, sich mit dem Anliegen eines Staatsstreiches an einen anderen jakobinischen General, Jourdan, Bernadotte oder Augereau, zu wenden.

In dem Augenblicke des Konkordatsabschlusses machte sich demzufolge im Heer ein so glühender Haß gegen die katholische Geistlichkeit geltend, daß man heimliche Zusammenkünfte abhielt, und eine Verschwörung, den Vergleich mit der Kirche zu sprengen, anzettelte. Viele höhere Offiziere, sogar etliche hervorragende Generäle, ließen sich mit den Verschworenen ein. Moreau stand ihnen nahe, obgleich er bei keiner Versammlung persönlich zugegen war. Bei einer der Zusammenkünfte ging man so weit, die Ermordung des ersten Konsuls zu beschließen. Ein gewisser Donnadieu erbot sich zur Ausführung der That. General Oudinot, der zugegen war, unterrichtete jedoch Davoust von der Sache, und Donnadieu, der verhaftet wurde, gab Aufklärungen. Man zerstreute die Verschworenen und sendete sie Alle nach mehr oder minder entlegenen Gegenden fort. Einige wurden eingesperrt, andere, wie General Monnier, der eine der Brigaden Desaix bei Marengo befehligt hatte, des Landes verwiesen.[1]

Dies kennzeichnet zur Genüge die Stimmung im Heere. Und bei sämtlichen öffentlichen Behörden herrschte dieselbe Stimmung. Der Plan des Konkordats war auf einstimmigen Widerstand gestoßen. Der Minister des Äußeren, Talleyrand, mahnte auf das hartnäckigste von diesem Schritte ab. Als ehemaliger Prälat wurde er von dem Konkordate persönlich betroffen, und mit seinem politischen Scharfblick sah er dessen bedenkliche Folgen für Frankreich voraus. Ein kaltes Schweigen empfing die von dem ersten

[1] L. von Stein: Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich I. 230. Taine: Le régime moderne I. 134.

Konsul gemachte Mitteilung von dem Traktat, welchen er unterzeichnet hatte, und er hatte doch in dieser Versammlung seine entschiedensten Anhänger! Selbst Thiers, der in seiner Bewunderung für Bonaparte über die Geschichte des Konkordates nur mangelhafte Angaben macht, bedient sich der folgenden Worte: Stumm und finster saßen die Mitglieder da, als sähen sie eines der segensreichsten Werke der Revolution vor ihren Augen zu Grunde gehen. Nichts unterbrach die frostige Stille dieser Szene. Man schwieg, man trennte sich, ohne ein Wort zu sagen, ohne eine Meinung auszusprechen.

Noch schlimmer erging es im gesetzgebenden Körper. Man legte dadurch gegen die Restauration Protest ein, daß man zum Präsidenten der Versammlung Dupuys wählte, den Verfasser des bekannten Werkes „Origine des cultes“, welches das Christentum als eine auf die Astronomie begründete Fabel darzustellen sucht (dasselbe, das in Monods bekannter Schrift über Napoleon als Allegorie der Sonne parodiert wird). Bonaparte, der sich doch schon im Besitze seiner fast unumschränkten Macht fühlte, wagte nicht, dem gesetzgebenden Körper das Konkordat allein vorzulegen. Er gab ihm die sogenannten organischen Gesetze, deren ausgesprochen gallikanischer Geist ihm die Stimmen jener verschaffen sollte, die den päpstlichen Einfluß aus Rom fürchteten, zum Geleite mit. Dessenungeachtet nahm der gesetzgebende Körper es erst an, nachdem seine energischesten Mitglieder samt und sonders ausgestoßen worden. Was das Tribunat betrifft, so fand daselbst ein förmlicher Aufruhr statt, und nichts geringeres als ein neuer Staatsstreich, eine Beschränkung der Zahl seiner Mitglieder auf achtzig war erforderlich, um seinen Widerstand zu brechen. Wahrhaft zufrieden waren im ersten Augenblick nur die jubelnde Klerisei, mit Ausnahme jedoch aller der infolge des neuen Zustands der Dinge verabschiedeten Bischöfe und Priester, die den Eid auf die Verfassung der Republik abgelegt hatten; ferner die zahlreichen

Erwerber von Kloster- und Kirchengütern, die ihre Beute behalten durften und deren Unsicherheit nunmehr ein Ende hatte; endlich die große Masse der unwissenden Bauernbevölkerung, die weder lesen noch schreiben konnte und sich nach ihrem Sonntag und ihrem Kirchengepränge sehnte.

Selbst von dem Kreise, der dem ersten Konsul am nächsten stand, ging ein Versuch nach dem andern aus, seinen Entschluß, als er ruchbar worden, zu erschüttern. Der Geist des achtzehnten Jahrhunderts regte sich mächtig in jenen Männern, die durch Genie oder Talent die ersten des Landes waren, und sie eben bildeten Bonapartes steten, täglichen Umgang. Sie gehörten alle zu den gemäßigten Revolutionären und waren sämtlich Jünger Voltaires. Gelehrte, wie der berühmte Astronom Laplace, wie die Mathematiker Lagrange und Monge sagten Bonaparte tagtäglich vor, daß er im Begriffe stehe, seine Regierung und sein Jahrhundert zu entwürdigen. Seine alten Waffenbrüder, sagt Thiers, fürchteten, wiewohl allseits verehrt, die Lächerlichkeit, die am Fuße der Altäre sie zu erwarten schien. Selbst seine Brüder, die mit den besten Schriftstellern der Zeit im Verkehr standen, bestürmten ihn mit Bitten, doch nicht durch einen Schritt, der dem Zeitgeist in so hohem Grade widerstrebe, seine ungeheure Macht aufs Spiel zu setzen.

So starke Ausdrücke beweisen, wie fest überzeugt man war, daß das Christentum als tot zu betrachten sei, worauf denn auch die vorhin erwähnten Worte von Madame Roland anspielen.

Es war nicht religiöse Überzeugung, die einen Geist wie Bonaparte dazu bewog, allen Rücksichten und Vorstellungen zum Trotz, in diesem Hauptpunkte dem intelligenten Frankreich zuwider zu handeln. Zahlreiche Aussprüche von ihm beweisen, daß er selbst sich ganz auf Seiten derjenigen befand, die er bekämpfen wollte, nämlich dem sogenannten aufgeklärten Deismus des achtzehnten Jahrhunderts huldigte. Man hat, um Bonaparte als gläubig zu schildern, gewisse, Monge gegenüber von ihm gethane Äußerungen

angeführt: „Meine Religion ist sehr einfach“, bemerkte er. „Ich betrachte dieses so gewaltige, so komplizierte, so herrliche Weltall und sage mir, daß es nicht das Werk des Zufalles sein kann, sondern das eines unbekannten, allmächtigen Wesens sein muß, welches eben so hoch über dem Menschen steht, als über unseren schönsten Maschinen das All.“ Aber ganz so hätte Voltaire selbst sich ausgedrückt. Bonaparte fuhr fort: „Allein diese Wahrheit ist für den Menschen allzu kurz gefaßt. Er will über sich und seine Zukunft eine Menge Geheimnisse wissen, die ihm das Universum nicht sagt. Die Religion erzählt denn jedem einzelnen, was zu wissen ihm Bedürfnis ist. Allerdings leugnet die eine Religion, was die andere feststellt. — Aber ich folgere daraus nicht, wie Volney, daß keine von allen etwas tauge, vielmehr, daß alle gut seien.“ Lessings Nathan führt ganz dieselbe Sprache. Es steht im Einklange damit, wenn Bonaparte zu Monge äußerte: „In Ägypten war ich Muhamedaner, ich muß Katholik in Frankreich sein. Ich glaube nicht an die Religionen, wohl aber an die Idee eines Gottes.“

Er hatte früher, bei einer Rede, die er im Dezember 1797 im Beisein des Direktoriums und aller öffentlichen Autoritäten hielt, „die Religion“ mitsamt der Königs- und der Lehensmacht, zu den „Vorurteilen“ gerechnet, „die das französische Volk zu überwinden hat.“ Er war in Ägypten ohne Skrupel als Muselmann aufgetreten. In seiner Proklamation an die arabische Bevölkerung heißt es: „Auch wir sind ächte Muselmannen. Haben wir nicht den Papst vernichtet, der zum Kriege wider die Muselmannen aufrief?“ Nun gebrauchte er zwar von demselben Papste Ausdrücke, wie „der heilige Vater“ (offiziell) oder „das gute Lamm“ (privat), als aber infolge von römischen Intriguen die Unterhandlungen ins Stocken gerieten, erging er sich über den Papst in seinen Briefen in Ausdrücken, wie „der alte Fuchs“ und hieß die Priester, oder wie er damals sagte, „la prêtraille“, „schwachköpfige Salbader“.

Sein Auftreten bei den Unterhandlungen mit Rom zeugt

in eben so hohem Grade von seiner politischen Schlauheit, wie gegen seine Rechtgläubigkeit. Als Consalvi im Juni 1801 nach Paris reisen sollte, war er unvorsichtig genug, in einem Privatbriefe zu äußern, wie bange ihm dabei zu Mute sei, sich in den Löwenrachen, an den Herd der Revolution, wo man Religion und Priesterstand eben erst so grimmig angefeindet, hineinwagen zu sollen. Es gab indes eine Art von Odins-Raben, welche Bonaparte alle derartigen Privatbeichten zutrug. Dieser Rabe befand sich im Posthause, wo der Brief geöffnet ward. Bonaparte richtete nun den Empfang des Kardinals genau dem Eindrucke gemäß ein, den er hierdurch von seiner Persönlichkeit empfangen hatte. Es war Abend, als Consalvi in Paris anlangte, doch schon für den nächsten Morgen wurde eine Audienz anberaumt, so daß er weder Zeit finden konnte, sich nach den Anstrengungen der Reise auszuruhen, noch sich mit den Abgesandten des Papstes zu beraten. Früh am Morgen brachte ihn der Wagen nach den Tuilerien, wo er in ein kleines, leeres Gelaß, das wie das Entrée zu dem Audienzgemach des ersten Konsuls aussah, gewiesen ward. Nach ziemlich langem Harren öffnete sich ihm eine schmale Thür, und nun betrat er zu seinem Staunen eine lange Flucht von Prunksälen, in denen alle höheren Beamten, der Senat, die gesetzgebende Versammlung, die Generäle und der Generalstab versammelt waren. Im Hofe sah er eine Menge Regimenter zur Musterung aufgestellt. Es war, seinem eigenen Ausdrucke nach, der plötzliche Übergang von einer Hütte zu einem Palast. All die blendende Pracht, all die furchteinjagende Gewalt, welche die Konsularmacht im imponierendsten Lichte zu zeigen vermochte, war hier prunkend zur Schau gestellt, und als endlich der Kardinal, im letzten Saale, zu den drei Konsuln gelangte, die umgeben von einem glänzenden Gefolge dasaßen, trat Bonaparte auf ihn zu und sagte in kurzem, gebieterischem Tone: „Ich weiß, weshalb Sie gekommen sind. Sie haben fünf Tage zu Unterhandlungen. Ist bis dahin der

Traktat nicht unterzeichnet, so ist alles vorbei." Im ersten Augenblick geriet Consalvi allerdings in Verwirrung, bald aber gelang es ihm Zeit zu gewinnen, und mit der ganzen Feinheit und Klugheit der römischen Staatskunst legte er Bonaparte so viele Schwierigkeiten in den Weg, daß dieser bei einer der nun folgenden stürmischen Audienzen in die ebenso hitzigen als hochmütigen Worte ausbrach: „Wenn Heinrich VIII., der nicht den zwanzigsten Teil meiner Macht besaß, in seinem Lande die Religion verändern konnte, um wie viel leichter kann dann ich dies thun! Ich werde sie verändern, und nicht allein in Frankreich, in ganz Europa. Rom wird noch blutige Thränen weinen, aber zu spät."

Mit solcher Geringschätzung sprach der höchsteigene Wiederhersteller der Religion sich über die Macht aus, die er wiederherstellen wollte. —

Was Wunder also, daß ganz wie damals, als vor 1500 Jahren Julianus Apostata einen ähnlichen Versuch gemacht hatte, Gelächter, immer wieder Gelächter, der gefürchtete oder wirkliche, in der Regel aber unzertrennliche Begleiter einer jeden Handlung war, die in Berührung mit der Wiedereinführung des alten Kultus stand. Als Bonaparte im Staatsrat das erste Breve Pius VII. verlas, worin der Papst „seinen lieben Sohn Talleyrand" wieder zu Gnaden aufnahm, erscholl ein halbersticktes Lachen von aller Mund. Ja Bonaparte selbst vermochte zuweilen nicht den Ernst zu bewahren. An dem Tage, an dem der Kardinal, mit dem römischen Purpur angethan, ihm bei einer öffentlichen Audienz eine Abschrift des Konkordats überreichte, wurde der erste Konsul plötzlich von einem so heftigen Lachkrampf befallen, daß die ganze Versammlung wie vom Donner gerührt dastand. Ja, noch mehrere Jahre später war er so wenig von kirchlichen Handlungen erbaut und so wenig imstande, ihnen gegenüber seine Mienen zu beherrschen — er, der diese sonst in so ungewöhnlichem Grade in der Gewalt hatte, — daß er, als

der Papst 1804 ihn zum Kaiser salbte, während der ganzen Zeremonie, zum Staunen aller Umstehenden, unaufhörlich gähnte. Da verstand es Karl X. als echter Bourbone besser, den Ernst zu bewahren, als er 1825 gesalbt wurde. Ohne eine Miene zu verziehen, ohne auch nur das leiseste Lächeln, ließ er seinen ganzen Oberkörper entblößen und zuerst den Scheitel, dann die Brust, sodann die Stelle zwischen den beiden Schulterblättern, dann diese selbst und beide Armgelenke salben.

Alles, was mit der Wiederaufrichtung der geistlichen Gewalt und der Wiedereinsetzung des katholischen Kultus verbunden war, stand in so schneidendem Gegensatz zu den Sitten und Ideen, welche durch die Revolution in Frankreich die herrschenden geworden, daß man bei dergleichen Zeremonien kaum seinen Augen traute; die Unwahrscheinlichkeit, daß sie statthaben könnten, war so groß, daß man sich nicht entschließen konnte, sie ernst zu nehmen. Ich führe als Beweisstelle die Worte eines Augenzeugen, nämlich des Erzbischofs von Malines, de Pradt, an. Er sagt: „Wenn ein einziger Mensch durch sein Lachen das Signal gegeben hätte, wir wären in Gefahr gewesen, in das unauslöschliche Gelächter der homerischen Götter auszubrechen. Hier lag die Klippe, an der wir scheitern konnten. Glücklicherweise hatte der Polizeiminister Fouché für alles gesorgt, und, Dank ihm, behielt Paris seine ernste Miene.“[1]

Die Situation, die zu dieser Äußerung zunächst Anlaß gab, war der Besuch des Papstes in Paris. Ein Papst in Paris! „Das war, sagt der Erzbischof, eine kitzliche Sache nach allem, was in den letzten fünfzehn Jahren daselbst vorgegangen war, und inmitten einer lustigen, von der Philosophie noch stark beeinflußten Bevölkerung.“ Um den Papst von der Reise abzuhalten, hatte man ihm noch im letzten Augenblick die obenerwähnten

[1] de Pradt: Histoire des quatre concordats Tome II. S. 212.

Proklamationen aus Ägypten auf den Tisch gelegt. Allein es war zu spät, um seinen Entschluß zu erschüttern. Die Zusammenkunft zwischen den beiden Machthabern ging folgendermaßen vor sich: Napoleon begab sich nach Fontainebleau, um den Papst zu empfangen. Nachdem die ersten Höflichkeits- und Herzlichkeitsbezeugungen gewechselt waren, fuhren sie beide im selben Wagen zum Schlosse. Auf Napoleons Antlitz strahlte die Freude, und als er den Papst an der Hand, die Stufen der Treppe emporstieg, schien jeder seiner ungewöhnlich lebhaften Blicke zu sagen: „Seht Ihr meine Beute? Ich habe ihn!" Infolge einer drolligen Unachtsamkeit wurde der Festzug von einer Abteilung Mameluken zu Pferde eröffnet. Der Anblick der dunkelbraunen Gesichter dieser muhamedanischen Reiter versetzte einen in der Phantasie nach Mekka. Man hätte eher den Einzug eines muhamedanischen als eines christlichen Hohepriesters zu sehen geglaubt. Das Antlitz des Papstes selbst verriet die Gêne, die er empfand, mit einem Male in eine Welt versetzt zu sein, in der ihm alles neu war. Man sah wohl, daß sein Fuß, obgleich von vielen Menschen geküßt, nicht gar zuversichtlich, mit vollem Vertrauen zu dem Boden unter ihm, auftrete. Der durchaus geistliche Hof in seinem Gefolge, der in den buntesten bischöflichen Ornaten prangte, und der vollständig militärische, der ihm entgegen kam, weithin leuchtend in Harnischen und Panzern, bildeten einen eigentümlichen Kontrast. Man hätte sich, sagt Erzbischof de Pradt, plötzlich nach Japan versetzt wähnen mögen, in dem Augenblick, wo der geistliche Kaiser dem weltlichen Kaiser einen Besuch abstattete.

Um voll und ganz die Ursachen zu begreifen, weshalb der erste Konsul einen Plan festhielt und durchführte, der auf dem ersten Blick so unpopulär und unpolitisch erscheinen konnte, muß man die Sache zu allererst von der rein ökonomischen Seite betrachten.

Die Revolution hatte Frankreich in ökonomisches Elend

gestürzt. Der Wohlstand war verschwunden, Hungersnot drohte die Bevölkerung aufzureiben. Mitte der neunziger Jahre lag mehr als die Hälfte von Frankreich brach. Die Ländereien der adeligen Emigranten und der katholischen Kirche waren von den Käufern mit Assignaten bezahlt worden, allein diese waren wertlos. Das Land konnte ökonomisch nur durch die Nutzung der Erwerbsquellen, welche die neue Verteilung der Nationalgüter eröffnet hatte, gerettet werden.

Lange hatte man es gänzlich unterlassen, den Boden, den man dem Adel und der Kirche entrissen hatte, nutzbar zu machen, denn da die Bodenfrüchte Zeit erfordern, um zu blühen und zu reifen, wollte niemand ohne die Gewißheit, das Grundeigentum so lange zu behalten, daß die daran gewendete Arbeit sich auch lohne, Ackerbau treiben. Ein solche Gewißheit jedoch war, solange die alten Besitzer des Bodens im Lande weilten und nicht darauf Verzicht geleistet hatten, nicht vorhanden. Nur ihre Ausrottung ließ die Bewirtschaftung der kürzlich erworbenen Nationalgüter thunlich und rätlich erscheinen. Weil die Schreckensherrschaft sie ausrottete, darum wurde sie gefordert und geduldet. Als sie ihre Doppelaufgabe erfüllt hatte, die Republik nach außen zu retten und nach innen die neue Eigentumsverteilung zu sichern, wurde sie gestürzt. Nach ihrem Sturz forderten die Besitzer vor allem einen Zustand der öffentlichen Gewalt, welcher eine Ausnützung des neuerworbenen Grundbesitzes ermöglichte.

Noch gab es in Frankreich nur die Elemente zu einem modernen Staate, neue Eigentums- und Rechtsverhältnisse. Alles war unfertig. Stände gab es nicht mehr, Klassen aber noch nicht, und die neue Ordnung der Dinge war noch nicht zu einem Gliede im Familienbewußtsein geworden, war noch nicht in die private Moral aufgenommen. Es galt einen bleibenden Zustand der Dinge herbeizuführen.

Er ließ sich nicht durch die Rückberufung des Königtums

erzielen, denn dieses war zu jener Zeit noch überall in Europa der Repräsentant des alten Staates, des alten Rechts und der alten Eigentumsverteilung. Bonaparte gab Frankreich die Sicherheit, die es ersehnte. Ja noch mehr: Durch seine Siege ward die Saat der neuen französischen Gesellschaftsordnung in Europa ausgestreut.

Das Mißliche von Frankreichs Verhältnis zum Auslande lag in dem Gegensatze, in dem der neue Staat daselbst und der alte in Europa zu einander standen. Frankreich mußte, um seiner eigenen Sicherheit willen, bei den Völkern, die es überwand, die sozialen Verhältnisse umgestalten. Bonaparte erkannte dies und führte den neuen Gesellschafts- und Rechtszustand allerorten, soweit sein Einfluß reichte, ein.

Andererseits aber erachtete er es für notwendig, Zugeständnisse, scheinbare oder wirkliche, in Bezug auf jene Punkte zu machen, wo sich eine Gleichartigkeit zwischen den französischen Zuständen und jenen Europas auf andere Weise nicht herstellen ließ. Es galt ja doch die Dauer der Verhältnisse auf Grund dessen zu sichern, was er selbst „mettre les institutions en harmonie avec celles de l'Europe“ genannt hat.

Solche Punkte waren das Kirchenwesen, das Fürstenwesen, das Adelswesen. Wie Bonaparte sich einbildete, daß die Kaiserkrone auf seinem Haupte Europa mit der französischen Revolution versöhnen würde, wie er die Übereinstimmung zwischen dem Auslande und Frankreich durch die Errichtung eines Adels fördern zu können meinte, so sah er es auch für politisch wichtig an, Frankreich eine Kirchlichkeit zurückzugeben, die der des übrigen Europa ähnelte.

Er begann vom Grunde aus, mit den kirchlichen Verhältnissen. 1802 wurde das Konkordat abgeschlossen. In dasselbe Jahr fällt die Stiftung der Ehrenlegion, die ihrem Zwecke als militärische Belohnung Genüge that, deren eigentliche, verfehlte

Absicht jedoch die war, einen Adel zu schaffen. 1804 ward das Kaisertum errichtet. 1807 wurden die Majorate wiederhergestellt. 1808 fand die Gründung eines neuen Adels statt.

Die Gleichartigkeit mit Europa erreichte Frankreich hierdurch dennoch nicht. Napoleons Wahlfürstenmacht glich der der alten Dynastien nicht, sein Adel war ein Adel ohne Vorrechte, und seine Kirche gestaltete sich zu einer Kirche ohne Kirchengüter. Allein, ob er auch durch seine Restaurationsbestrebungen viele der erlesensten Elemente der bürgerlichen Gesellschaft Frankreichs sich entfremdete, so läßt sich nicht leugnen, daß sowohl mit Bezug auch die inneren, wie die äußeren Verhältnisse sie ihre triftigen politischen Gründe hatten.

Ein gesunder staats-ökonomischer Gedanke steckte hinter dem Konkordat.

Noch war es nämlich dem Staate nicht gelungen, die Art von Schandfleck, die auf den von Privaten erworbenen Adels- und Kirchengütern lastete, zu tilgen. Nicht einmal hatten letztere den gleichen Marktwert wie anderes Grundeigentum. Ein Erbgut und eine Nationaldomäne, welche denselben Ertrag abwarfen, fanden keineswegs zum selben Preise Käufer. Die Nationaldomäne mußte um vierzig Prozent billiger weggegeben werden. Das Streben des Staates mußte sonach dahin gehen, den neuen Besitzern den formellen Verzicht der alten Eigentümer zu verschaffen. In der Regel war dies natürlich nicht durchzusetzen. Nur in einem Falle war es möglich, nämlich den Kirchengütern gegenüber. Denn die Kirche hatte ein Haupt, dessen Entscheidungen für alle seine Untergebenen bindend waren.

Durch das Konkordat mit dem Papste brachte es Bonaparte dahin, den Erwerbern von Kirchengütern die Sicherheit bieten zu können, nach der sie so lange vergebens geschmachtet. Der Papst erklärte im Konkordat ausdrücklich, daß weder er, noch seine Nachfolger an das preisgegebene Kirchengut ein Anrecht geltend

machen würden. Somit war es kein Risiko mehr, es zu besitzen, und keine Sünde mehr. Zum Entgelt verlieh der Staat der Kirche gewisse feste Einkünfte. Den Bischöfen und Priestern wurden feste Bezüge ausgesetzt, sie erhielten eine jährliche, verhältnismäßig bescheidene Besoldung und eine Amtswohnung. Die Kirchen, die nicht verkauft waren, wurden ihnen überlassen. Was die Kultusausgaben betrifft, so wurde die Kirchenverwaltung damit an die Kommune oder das Departement, denen zu diesem Zwecke Steuern auferlegt wurden, sowie auf die milden Gaben der Frommen verwiesen. Ähnliche Übereinkünfte wurden mit Bezug auf die von der Revolution geplünderten Unterrichts- und Wohlthätigkeitsanstalten getroffen. Der Staat hatte die katholische Kirche eines Kapitals von mindestens fünf Milliarden und einer Einnahme von circa 270 Millionen beraubt. Er sagte ihr dafür ein Einkommen von jährlich siebzehn Millionen zu, machte also insofern ein vortreffliches Geschäft, und beruhigte zu gleicher Zeit die Erwerber von Kirchengütern einerseits, und andererseits die Gläubigen.

Das Konkordat verlieh den drei bedeutendsten christlichen Konfessionen sowie der israelitischen Religion den gleichen Schutz und brachte deren Geistlichkeit in die gleiche Abhängigkeit vom Staate. Napoleon überschätzte augenscheinlich die Macht, die er hierdurch über die katholische Kirche, die in Frankreich allein wichtige, erlangte. Als er bald danach bei der Kirche auf Widerstand stieß, gebrauchte er Gewalt gegen sie, entführte den Papst und nahm ihn gefangen. Er machte sein Konkordat selbst zu nichte.

Was indes darin an gesunder, politischer Idee und Taktik enthalten war, überlebte sowohl diese Übergriffe, wie den Sturz seines eigenen Urhebers.

Es genügt in Kürze anzudeuten, wie unabweisbar schon der persönliche Ehrgeiz und die Machtbegierde Bonapartes ihn zum Konkordate führen mußten. Mit der kirchlichen Autorität war unter der Revolution auch die monarchische Autorität gestürzt

worden. Es galt das Autoritätsprinzip wieder aufzurichten. Die Etikette der Monarchie kehrte in dem Augenblick, wo die Kirche wieder eine Macht im Staate wurde, von selbst zurück. Man hat es als eine der größten und schwierigsten Leistungen Napoleons bezeichnet, daß er in Frankreich die Machtidee, die von der Revolution verkannt und verhöhnt worden, wieder zur Geltung brachte.[1]

Man hat mit Recht gesagt, daß niemand so natürlich und kühn wie er, den Instinkt und die Gabe zu herrschen, entfaltet habe. Doch von dem Augenblick an, wo er sich nicht mehr damit begnügen wollte, die Macht kraft seines Genies und des neuen Gesellschaftszustandes zu sein, vielmehr die unumschränkte Monarchie wieder herstellen wollte, stützte er sich nicht mehr auf die Machtidee, die mit der Rechtsidee verschmilzt und ein Ausdruck für die Vernünftigkeit der Dinge ist, sondern auf die Autoritätsidee, deren Wirkung darauf beruht, zu blenden und blind angenommen zu werden, und von diesem Augenblicke an mußte er die Kirche zur Seite haben. Als Wieland 1808 den Kaiser frug, warum er den von ihm wieder eingeführten Kultus dem Zeitgeist nicht mehr angepaßt habe, lachte Napoleon und erwiderte: „Ja, mein lieber Wieland! Für Philosophen ist er allerdings nicht gemacht. Die Philosophen glauben weder an mich, noch an einen Kultus, und für die Leute, die daran glauben, kann man nie Mirakel genug verrichten, so wenig, wie man ihnen deren je genug lassen kann."

Die Autorität deutlicher als Prestige zu charakterisieren, ist kaum möglich. Bei anderen Gelegenheiten gebrauchte er das Wort, das in der kommenden Litteraturperiode das Stichwort wurde, indem er die Religion als die Ordnung bezeichnete. Johannes Müller schreibt 1806 an seinen Bruder: Der Kaiser sprach von dem Grunde aller Religionen und von ihrer Not-

[1] Siehe Guizot: Revue de deux Mondes vom 15. Febr. 1863.

wendigkeit und sagte, der Mensch habe das Bedürfnis, in Ordnung gehalten zu werden.

Mit Rücksicht auf die Auffassung der Religion als einer Sache der Ordnung, scheint zwischen Napoleon und den Jakobinern einige Verwandtschaft zu bestehen, wie überhaupt Napoleons Restaurationsversuch eine entschiedene Analogie mit Robespierres Bestrebungen, das religiöse Gefühl neu zu beleben, darbietet. Als Politiker glaubte Robespierre an die ordnende und regelnde Macht der Religion, und als Politiker in einem Zeitalter, in dem die ungeheure Mehrzahl der Gebildeten auf dem Boden des Deismus stand, fürchtete er den Atheismus als ein den Ideen der Zeit fremdes Prinzip. Allein die Ordnung, die er wünschte, war nur die der uneingeschränkten Toleranz, und die Ordnung, für die er kämpfte, war dieselbe, an die er glaubte. Er war ehrlich. Bonaparte war politisch.

Bonaparte erkannte, welches unschätzbare Werkzeug in der Hand eines Regierenden die überlieferte Religion, der überlieferte Kultus sei, und schon allein aus diesem Grunde beschloß er, ein Bündnis mit dem Priesterstande einzugehen, dem er bereits als Sieger in Italien geschmeichelt und schön gethan. Er wußte recht wohl, daß die unwissende Mehrzahl, in Frankreich so gut wie in allen anderen Ländern, nach wie vor an der ererbten Religion hänge, und daß die von den Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts verbreiteten Lehren unmöglich bis in die untersten und breitesten Schichten der Bevölkerung eingedrungen sein konnten. Er hat, selbst schon in früherer Zeit, seine Absichten offen zugestanden. Im Jahre 1800 rief er inmitten seines Staatsrates aus: „Mit meinen Präfekten, meinen Gendarmen und meinen Priestern bin ich imstande alles zu thun, was ich will.“ Der Priester war ihm ein Polizeibeamter wie die andern auch, nur verschieden in der Uniform. In den Aufzeichnungen, die er Montholon diktierte, führt er das Konkordat ohne weiteres auf den von ihm gehegten Wunsch,

zurück, die Geistlichkeit an die neue Ordnung der Dinge zu fesseln und das letzte Band zu zerreißen, das sie, und damit das Land, an die alte bourbonische Dynastie kettete. Er hatte gründlich die Wahl, die ihm zwischen Katholizismus und Protestantismus offen stand, erwogen. Er gab seinen Ratgebern zu, daß die Tendenzen des Augenblickes vorwiegend dem Protestantismus zustrebten. „Allein," urteilte er überaus verständig, „ist der Protestantismus die alte Religion Frankreichs? Wie kann man in einem Volke Gewohnheiten, Geschmacksrichtungen, Erinnerungen schaffen, die es nicht hat? Der Hauptreiz einer Religion (le principal charme d'une religion) liegt in der Erinnerung. Ich höre in Malmaison nie ohne Bewegung die Kirchenglocken des nächsten Dorfes läuten. Wer aber könnte sich in Frankreich in einer protestantischen Kirche, in die niemand als Kind gegangen ist, und deren kaltes, strenges Aussehen so wenig zu den Sitten des Volkes paßt, bewegt fühlen?" „Mit dem Katholizismus", sagte er zu Las Cases, „erreichte ich überdies weit sicherer meine großen Resultate. Nach außenhin erhielt er mir den Papst, und bei meinem Einfluß in Italien, mit meinen dortigen Streitkräften, zweifelte ich nicht, früher oder später, durch irgend welche Mittel, die Herrschaft über diesen Papst zu erlangen. Von diesem Augenblicke aber, welch' ein Einfluß! welch' ein Hebel für die öffentliche Meinung weit und breit in der Welt! . . . . . Wäre ich von Moskau als Sieger zurückgekehrt, es wäre mir ein leichtes gewesen, den Papst den Verlust seiner weltlichen Macht vergessen zu lassen. Ich würde einen wahren Abgott aus ihm gemacht, ihn stets um mich behalten haben. Paris wäre dann die Hauptstadt der christlichen Welt geworden, und ich hätte ebenso unbedingt über die religiöse, wie über die politische Welt geherrscht. *Meine* Konzilien hätten dann die Christenheit repräsentiert; die Päpste wären nur ihre Präsidenten gewesen."

Man beachte auch die Beweisführung, deren Portalis, der

offizielle Verteidiger und Wortführer des Konkordats, sich bedient
Um die Unmöglichkeit, eine neue Religion einzuführen, und die
Notwendigkeit darzuthun, die alte wieder aufzunehmen, sagt er:
„In uralten Tagen, in Zeiten der Unwissenheit und Barbarei,
haben außerordentliche Menschen sich inspiriert nennen und nach
Prometheus' Beispiel das Feuer vom Himmel herab holen können,
um eine neue Welt damit zu beseelen. Doch was bei einem erst
werdenden Volke möglich ist, ist es nicht bei alten, entnervten
Nationen, deren Gewohnheiten und Ideen so schwer zu verändern
sind.“ Sein erstes ist, wie man sieht, an die Autorität der Gewohnheit
zu appellieren. Und er fügt hinzu: „Man glaubt nur
an eine Religion, weil man sie für ein Werk Gottes hält. Alles
ist verloren, sobald man die Menschenhand durchblicken läßt.“
Daß diese Sprache nicht die des Glaubens ist, bedarf nicht erst
der Beweisführung. Worauf sich Portalis beruft, das sind die
mißglückten Versuche, die positive Religion durch eine revolutionäre,
eine „Vernunftreligion“, wie die Rousseaus und Robespierres, zu
ersetzen. Diese Versuche waren mißglückt, wiewohl die neue Lehre
nicht erst aufgestellt zu werden brauchte, vielmehr im Geiste der
gebildeten Klassen thatsächlich lebte; sie waren mißglückt, weil es,
unmittelbar nachdem man alle äußere Autorität gestürzt hatte,
unmöglich war, jener Überzeugung, die von der Mehrzahl der
Gebildeten geteilt wurde, eine rein äußerliche Autorität, wie die
umgestoßene, zu verleihen. Sie waren fruchtlos, weil ihre Urheber
die Wahrheit verkannten, daß der Menschengeist seine religiösen
und sittlichen Ideen unaufhörlich umformt, und nicht begriffen,
daß der befreite Geist notwendigerweise damals noch unaufhaltsamer
als zuvor, der Strömung vorwärts zu immer vollkommenerer
Klarheit folgen müßte, von ihr genötigt, jede dogmatisch
beschlossene, begrenzte Form sofort aufs neue zu durchbrechen.
Doch nunmehr, weil die von innen gewählte Form sich unhaltbar erwiesen,
die noch unendlich unhaltbareren, alten, erstarrten Traditions-

formen wieder aufnehmen zu wollen, das war entschieden mehr politisch klug, als logisch. Es blieb nichts anderes übrig, als sich auf den unmittelbaren Nutzen, der daraus gezogen werden konnte, zu berufen. Immer und immer wieder kommt daher Portalis darauf zurück, daß die Religion nicht eben wahr, aber nützlich, notwendig sei, daß man ohne sie nicht regieren könne, daß die Moral ohne religiöse Dogmen dasselbe sein würde, was „eine Gerechtigkeit ohne Gerichte". Es ist klar, daß das Dogma von dem ewigen Höllenfeuer, so lange es Glauben findet, ein kräftiges Werkzeug in der Hand der Herrschenden bildet. Ja, Portalis ist freimütig genug, gerade heraus zu sagen: Die Frage, ob diese oder jene Religion wahr oder falsch sei, ist ein rein theologisches Problem, das uns fern liegt. Die Religionen haben, selbst wenn sie falsch sind, wenigstens den Vorteil, der Einführung willkürlicher Lehren eine Schranke zu setzen. Die Individuen finden in ihnen einen Mittelpunkt des Glaubens. Die Regierungen sind in betreff der nun einmal bekannten Dogmen, die sich nicht verändern, der Sorgen überhoben. Der Aberglaube ist so zu sagen reguliert, umzäunt und auf Grenzen verwiesen, die zu durchbrechen er nicht vermag oder nicht wagt.[1]

Mit schlauer Doppelzüngigkeit versuchte Bonaparte die Restauration den verschiedenen Parteien in verschiedenem Lichte darzustellen. Den Katholiken wurde sie als eine That geschildert, der nur Konstantins und Karl des Großen Verdienste um die Kirche an die Seite zu stellen, den Philosophen als ein Akt, durch welchen die Kirche vollständig dem Staate und den weltlichen Mächten unterworfen wurde. „Sie ist eine Vaccine gegen die Religion," sagte Napoleon zu dem Philosophen Cabanis, „in fünfzig Jahren wird es in Frankreich keine Religion mehr geben."

[1] La superstition est pour ainsi dire regularisée circonscrite et resserrée dans des bornes qu'elle ne peut ou qu'elle n'ose franchir.

Soviel ist gewiß, daß er nicht daran zweifelte, sich durch die Versöhnung von Kirche und Staat einen gehorsamen und ergebenen Bundesgenossen zu sichern. In wie hohem Grade er sich hierin täuschte, ist bekannt. Bitter mußte er es selbst bereuen, sich mit den unentwickeltsten und unwissendsten Elementen des Volkes gegen die ausgezeichnetsten und besten alliiert zu haben. de Pradt erzählt, er habe Napoleon ein über das andere Mal wiederholen hören: „Das Konkordat sei der größte Fehler seiner Regierung gewesen.“ Ein politischer Fehler war es kaum. Allein es war jedenfalls der erste und entschiedenste Bruch mit dem Ideenleben der Revolution. Es sicherte gewisse materielle Resultate derselben, sicherte sie aber auf Kosten der fortschreitenden Kultur Frankreichs.[1]

[1] Thiers: Histoire du Consulat. — Lanfrey: Histoire de Napoléon I. — Mignet: Histoire de la Révolution Tome II. — de Pradt: Histoire des quatre concordats. — Portalis: Discours et rapports sur le concordat. — Lorenz von Stein: Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich I. — Taine: Le regime moderne I.

III

Bonaparte, der darauf ausging, der Republik den Todesstoß zu versetzen, mußte sie ins Herz, mußte ihre Grundlehren treffen. Er erkannte, daß es niemals gelingen würde, die bürgerliche Freiheit unwiederbringlich zu brechen, wenn nicht zuvor das unter der Revolution immer mächtiger hervortretende Streben nach geistiger Freiheit gebrochen würde. Das Konkordat bahnte dem ganzen kirchlichen Wesen den Weg zur Wiedereroberung seiner alten Macht.

Die Zeitgenossen hatten das Gefühl, daß alle die ungeheuren Anstrengungen, die gemacht worden, als verloren zu betrachten seien. Wenn man bedenkt, was man zu vollbringen vermocht hatte, kann man nur staunen. Eine Emanzipationsbewegung, die ihren Anfang zur Zeit der Renaissance mit der glühenden Begeisterung für das klassische Altertum genommen, die hierauf in England durch Newtons Genie eine neue Auffassung der äußeren Welt als feste Grundlage erhalten und allmählich dort die Naturwissenschaft erobert, eine neue Philosophie als ihre Frucht und die Freimaurerei als ihr Zeugnis erschaffen hatte — war, einem Sprühfunken gleich, durch Voltaires Geist nach Frankreich überführt worden. Hier hatte sich sodann das Wunderbare ereignet, daß, wenige Jahrzehnte nachdem Corneille „Polyeucte“ und Racine „Athalie“ gedichtet, wenige Jahre nachdem Bossuet den unbedingten Gehorsam gepredigt und Pascal mit feurigen Lettern das Bekenntnis seines Glaubens an das unbedingte Paradoxon niedergeschrieben, eine Handvoll Männer, zumeist landflüchtig oder verfolgt,

unter dem unbestrittensten Absolutismus zuerst die höheren Stände, die Elite des Volkes, dann Prinzen und Prinzessinnen, die binnen kurzem Könige und Kaiserinnen wurden, endlich den ganzen Mittelstand zu gewinnen vermochten, so daß die neue Wahrheit, die in Niedrigkeit geborene, der gleichwohl in der Wiege schon von mächtigen Herrschern, von Preußens Friedrich, Österreichs Joseph und Rußlands Katharina gehuldigt ward, alsbald das ganze mittlerweile herangewachsene Geschlecht beherrschte, ja unter Äbten und Priestern Anhänger fand.

Mit athletischer Kraft hatte der menschliche Gedanke sich in seiner Freiheit erhoben. Alles, was bestand, mußte sein Bestehen rechtfertigen. Man grübelte über die Ursachen nach, dort, wo man früher um ein Mirakel gebetet. Man fand ein Gesetz, wo man an ein Wunder geglaubt. Noch nie zuvor war so in der Welt gezweifelt, gearbeitet, untersucht und aufgeklärt worden. Nicht die Waffen der Macht besaß man, wohl aber die des Spottes, und mit Hohn und Spott wurde der erste Angriff unternommen. Man vernichtete mit Gelächter. Dem verfeinerten Hohne Voltaires folgte Rousseaus grobe Entrüstung. Noch nie zuvor war so in der Welt unterwühlt und deklamiert worden. Der menschliche Gedanke, der Jahrhunderte lang auf allen Gebieten als Leibeigner hatte frohnden müssen, den man mit Legenden berauscht, mit Psalmen und Redensarten eingelullt, er war, wie von einem Hahnenschrei geweckt, aus dem Schlaf aufgefahren. Sollte nun alles, was die Heroen des Geistes gedacht, wofür seine Märtyrer gelitten hatten, als unbrauchbar beiseite gefegt werden? Was so viele der edelsten Herzen höher schlagen ließ, was ihnen Mut auf dem Schlachtfelde, auf dem Schafotte eingeflößt, sollte all' diese Begeisterung nun neuerdings, wie der Geist des Märchens, in einen Eisenschrein eingezwängt und der Schrein mit dem gemeinsamen Siegel eines Kaisers und eines Papstes für alle Zeit verschlossen werden können?

Vorläufig wurde der Emanzipationsbewegung Einhalt gethan. Es begann wiederum unpopulär zu werden, sich zu keinem positiven Glauben zu bekennen, und nach dem Sturze Napoleons wurde es gefährlich. Von Seiten der Herrschenden wird in religiösen Angelegenheiten ja nie der Kampf mit Gründen gegen Gründe geführt. Man beantwortete die Beweisführung der Opponenten nicht mit Gegenbeweisen, sondern mit der Entziehung von Suppe und Braten. Die Mehrzahl der Männer, die, ohne Vermögen zu besitzen, sich auf die Beamtenlaufbahn vorbereitet hatten und der Lust, sich tagtäglich an Vorspeise und Dessert zu erquicken, nicht zu widerstehen vermochten, waren geborene oder erworbene, aber jedenfalls durchaus zuverlässige Stützen der Wiederherstellung der Kirche. Niemand, der über fünfundzwanzig Jahre alt ist, wird sich darüber wundern, wie viele Anhänger die Rechtgläubigkeit von dem Augenblicke an fand, wo sie aus etwas Lächerlichem zu einer Frage der Existenz geworden war.

Hierzu füge man die große Partei der Furcht, alle jene, welche in Angst vor der roten Republik schwebten und in der Wiederherstellung der Religion vor allem ein Bollwerk wider sie erblickten. Von hier erhielt das Heer des Autoritätsprinzips sein stärkstes Kontingent. Die Katholiken wurden plötzlich aus einer kirchlichen Gemeinschaft eine politische Partei. —

Ein Umschwung der Zustände wird stets durch einen Stimmungsumschlag vorbereitet und ruft noch bestimmtere, dem neuen Zustande entsprechende Stimmungen hervor. Die Stimmungen und Ideen, welche das Konkordat vorbereiteten, erlangten durch dessen Abschluß die volle Freiheit zu Worte zu kommen, andere gleichartige waren eine Folge davon, und indem diese Stimmungen und Ideen sich in der Litteratur äußerten, entstand eine litterarische Bewegung, die ihren Ausgangspunkt im Konkordate nimmt und dasselbe in die Sprache der Litteratur übersetzt. Diese litterarische Bewegung ist es, die wir verfolgen wollen. Die Psychologie der

ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, die diese Studien wiederzugeben versuchen, würde sonst eine fühlbare Lücke aufweisen. Mag immerhin der Stoff nicht sehr lohnend, nicht sehr einladend oder reichhaltig sein, von unserem Standpunkte hat er gleichwohl seinen großen Wert, seine hohe Bedeutung.

Von welchem Kreise ging die litterarische Bewegung aus? Wäre es ihr beschieden gewesen, aus der Landbevölkerung hervorzugehen, sie würde vielleicht etwas Naives, Rührendes erhalten haben; würde sie der schwergeprüften Geistlichkeit entstammt sein, sie hätte vielleicht durch Innigkeit, durch Gefühl Aufmerksamkeit erregt; hätte endlich der Zufall sie von Jenen ausgehen lassen, die, nach dem Beispiele des Alleinherrschers, sich aus weltlichen Rücksichten der Kirche anschlossen, sie würde das Gepräge der Ideenlosigkeit getragen haben. Doch nichts von alledem trat ein. Diese Gruppen bildeten samt und sonders das Publikum jener neuen Litteratur, gaben ihren Resonanzboden, ihr Echo ab, doch keine von ihnen war produktiv. Die neukatholische Richtung der Litteratur war eine Richtung ohne Naivetät und ohne Gefühlsinnigkeit. Allein sie war nicht ideenlos. Mit großer Sicherheit und Entschlossenheit vertritt sie die Idee, welche die Revolution unbedingt umgestoßen hatte, die Autoritätsidee. Die Führer sind eher politische als religiöse Geister, sie wollen nicht so sehr die Seelen, als die Überlieferung retten. Man fordert in ihrem Kreise die Religion als Mittel gegen die Anarchie. Man beruft sich so hartnäckig auf die Autorität, weil man an allem anderen, als der äußeren Autorität, bankerott ist.

Die litterarische Bewegung geht von zerstreuten Punkten aus, und von den Männern, die sie einleiten, kennt anfangs keiner den andern. Während der Revolution streift z. B. Chateaubriand in Amerika, de Maistre in der Schweiz umher, und Bonald entwirft seine erste Schrift in Heidelberg. Sobald die geistige Reaktion beginnt, kehrt die Mehrzahl der Emigranten heim, und das Autori-

tätsprinzip wird in der Litteratur teils von fremden, unabhängigen Persönlichkeiten, wie de Maistre, teils von Männern wie Chateaubriand und Bonald, welche Bonapartes Übernahme der Macht nach Frankreich zurückruft, verfochten. Letztere schließen sich ihm vorläufig in seiner Eigenschaft als Wiederhersteller der Kirche an, doch nur, um kurz darauf, entweder noch während seiner Regierung oder nach seinem Sturze, mit weit größerer Wärme, mit weit mehr Überzeugung, sich den Bourbonen anzuschließen, zu denen ihr eigenstes Prinzip sie mit der ganzen Macht der Konsequenz hinzieht. Napoleons Plan, durch das Konkordat die Kirche für sich zu gewinnen und die Bourbonen der Sympathien der Geistlichkeit zu berauben, schlug vollständig fehl und mußte fehlschlagen. Bald herrschte offener Krieg zwischen dem Papste und ihm, und bald entpuppt sich die litterarische Bewegung, deren Entstehen mit dem Konkordate zusammenfällt, als ausgesprochen bourbonisch und legitimistisch.

Ihre Urheber fühlen sich naturgemäß zu einander hingezogen, lernen sich kennen und gründen bald eine Art Schule. Sie haben miteinander verschiedene wichtige Charakterzüge gemein, die sich selbst noch bei einigen ihrer spätesten Jünger, wie Lamennais, de Vigny, Lamartine und Hugo, vorfinden. Sie sind alle ohne Ausnahme Adelige und durch persönliche Bande an die legitimen Königshäuser geknüpft. de Maistre war Gesandter des Königs von Sardinien in Rußland. Bonald hatte als Jüngling zu den Musketieren Ludwig XV. gehört und war in den letzten Lebenstagen des Königs derjenige unter ihnen, der täglich an dessen Lager kam, um das Losungswort zu vernehmen. Er hatte nämlich selbst die Blattern gehabt und war daher gegen Ansteckung gefeit. Als er das erste Mal nach dem Tode Ludwig XV. sich von dem neuen König das Feldgeschrei erbitten kam, warf Maria Antoinette dem jungen Musketier einen wohlwollenden Blick zu und richtete einige Worte an ihn. Jener letzte Blick eines sterben-

den Königs, der eine beinahe vernichtete Monarchie hinterließ, und dieser erste Blick einer jungen, schönen und hoffnungsvollen Königin, die so großen Leiden entgegenging, kamen Bonald niemals aus dem Sinn. Diese Blicke wurden die Leitsterne seines Lebens. — Was Chateaubriand betrifft, so kam er, als ihn die Kunde von dem Justizmorde an dem Herzoge von Enghien traf, augenblicklich um seine Entlassung ein und faßte den Entschluß, von dem er bis 1824 nicht wieder abwich, von nun an der treue Diener der Bourbonen zu sein. Es war eine mit solchem Ernst von ihm gespielte und von den Umständen ihm so entschieden aufgenötigte Rolle, daß er sie mit wahrer Vollendung durchführte.

Gehen wir nun zur jüngsten Generation über, so erzählt uns Lamartine in der Vorrede zu seinen „Meditationen" und auch in seinen „Erinnerungen", wie er als junger Gardeoffizier neben dem königlichen Wagen einhergaloppierte, wenn Ludwig XVIII. sich von Paris nach St. Germain begab. de Vigny war von Kindheit auf ein eifriger Royalist; sein Vater gab ihm unter dem Kaisertum das Kreuz des St. Ludwigsordens zu küssen. Aus Vasallentreue wurde er königlicher Offizier. Er bewahrte diese Haltung aus Stolz, selbst als alle seine Illusionen über das legitime Königtum zerstoben und unausgesprochener Geringschätzung nach allen Seiten hin wichen; nach der Revolution von 1830 wurde er der vorurteilsfreie, aber wortkarge und verschlossene Konservative, als den ihn seine späteren Schriften erkennen lassen.[1] Viktor Hugo endlich hat oft genug geschildert, welch großen Einfluß royalistische Kindheitseindrücke, besonders die Einwirkung seiner Mutter, als einer leidenschaftlichen Vendéerin, auf sein erstes Auftreten übten.

Begabungen ersten Ranges sind die theoretischen Leiter dieser Schule nicht. Es sind kraftvoll despotische Naturen, welche, weil

[1] Siehe Stuart Mills Abhandlung über de Vigny in „Dissertations and Discussions" I.

sie Gehorsam fordern, die Gewalt, und weil sie Unterwerfung heischen, die Autorität lieben, oder es sind stolze, eitle Geistes-aristokraten, die lieber einem Paradoxon huldigen, als dem großen Haufen der Skribenten, welche die Vernunft angebetet, Heerfolge leisten mögen; ausnahmsweise sind es auch Romantiker, die von dem Gedanken an den Glauben, den sie nicht mehr besitzen, aber den sie verzweifelte Versuche machen, sich anzueignen, zu Thränen bewegt werden. Sie sind Kampfhähne wie de Maistre und Lamennais, Inquisitoren und Prälatennaturen, der Starrsinn selbst, wie Bonald und Chateaubriand, und reden, wie sie es thun, mehr aus Starrsinn, als aus Überzeugung. „Moi, Catholique entêté“, sagt Chateaubriand von sich. Das ist das Wort: starrsinnig, nicht ergriffen.

Ihre Stärke, den Zeitgenossen gegenüber, liegt in ihrem Talent. Denn das Talent ist ein solcher Magiker, daß es eine geraume Zeit jede Sache, welche es auch sei, aufrecht zu halten vermag. Chateaubriandist der Kolorist der Schule, de Maistre durch seine Charakterstärke, seinen Witz und seine Paradoxen ihr Häuptling, Bonald ihr dogmatischer und schematischer Doktrinär. Bald zieht sie, was Frankreich an jungen, aufstrebenden, poetischen Talenten Bestes besitzt, an sich. Sie hält dieselben freilich nur kurze Zeit in ihrem Kreise fest, allein sie beginnen ihre Laufbahn unter ihrer Obhut. Die Schule erhält so ihre Dichter und damit ihre Volkstümlichkeit, die der Autorität zugefügt, welche ihre Denker besaßen, vorübergehend wohl den Schein erwecken konnte, als sei ihre Sache die siegreiche geworden, umsomehr als die bourbonische Restauration ihre politischen Ideale verwirklichte.

Nach Verlauf einer Reihe von Jahren geschah es dann, daß alle ihre besten Männer mit fliegenden Fahnen und klingendem Spiel ins Lager der Gegner übergingen. Die Schule löste sich infolge ihrer inneren Unnatur auf. Das Prinzip, das sie zusammenhielt, das Prinzip der Überlieferung und der Autorität,

das sich wie eine unüberwindliche Festung ausgenommen hatte, erwies sich als untergraben, hohl, einen ungeahnten Sprengstoff in seinem Schoße bergend. Man entdeckte, daß man auf einem Pulverturme Posto gefaßt hatte. Man beeilte sich ihn zu verlassen, ehe er in die Luft flog.

Sylvain Maréchal schreibt in einem Werke, das im Jahre 1800 erscheint (Pour et contre la Bible): „Eine ganz ausgesprochene religiöse Reaktion charakterisiert dieses erste Jahr des neunzehnten Jahrhunderts.“ Sie charakterisierte mehr als die nächsten zwanzig; in zurückgebliebenen, leicht in Stagnation versinkenden Ländern aber volle siebzig Jahre.

Die litterarische Reaktion gegen den Geist des achtzehnten Jahrhunderts ist anfangs nicht eigentlich religiöser Natur. Wir haben gesehen, daß die Reaktion in der Gruppe der litterarischen Erzeugnisse, die ich als Emigrantenlitteratur bezeichnete, noch nicht eine Unterwerfung unter Autoritäten bedeutet, sondern das natürliche und berechtigte Eintreten für Gefühl, Seele, Leidenschaft und Poesie, im Gegensatz zu Verstandeskälte, exakter Berechnung und einer von Regeln und toten Traditionen umschnürten Litteratur. Dies bildet das erste Stadium der Litteraturreaktion, das, was ich mit folgenden Worten zu kennzeichnen versuchte: „Der erste Zug ist nur der, daß man Rousseau Waffen ergreift und sie wider seinen Gegner Voltaire richtet.“[1] Man giebt sich mit Voltaires kaltem Deismus hier nicht zufrieden, man stellt wider denselben Rousseaus überströmende, unbestimmte Empfindsamkeit auf. Man folgt seinen Spuren, man baut auf dem Grunde seiner Gefühlsinnigkeit und Einbildungskraft weiter. Ein Blick auf den Entwicklungsgang der Revolution hat uns gezeigt, daß schon unter ihr diese Litteraturbewegung geschichtlich sich gleichsam in dem Versuch Robespierres vorher verkündet, gegen den Zusammenbruch des Ge-

[1] Emigrantenlitteratur S. 238.

fühlslebens, welches mit der Überlieferung und Autorität der Kirche so innig verwebt gewesen, daß es mit ihr zu Grunde zu gehen drohte, Rousseau als Damm aufzustellen. In seinen Uranfängen war der große religiöse Umschlag, den wir kennen lernten, nur die Reaktion des Gefühls gegen den Verstand. Was die Reaktion erzeugte, war der rein abstrakte Drang zu glauben, und dieser Drang war in seinem Keime der noch abstraktere Drang zu fühlen, wie das Gefühl zu Worte kommen zu lassen. Die Geschichte dieser Bewegung ist die Geschichte der furchtbaren Abwege, auf welche dieser Drang allmählich geriet.

Bildete es nun das erste Stadium der Reaktion Rousseau reagieren zu lassen, so bildet es das zweite Stadium der Bewegung, gegen Rousseau zu reagieren. Kein Buch fast, welches immer man von Bonald, de Maistre, Lamennais zur Hand nehmen mag, das man nicht von dem leidenschaftlichen Bestreben ausgehen sähe, Rousseau zu widerlegen oder richtiger ihn zu verhöhnen und zu vernichten. In dem ersten Stadium stellte man das Prinzip des Gefühls der Verstandesherrschaft entgegen, auf dieser zweiten Stufe stellt man das Autoritätsprinzip als das Unbedingte, gegen alle frühern Prinzipien, das des Gefühls mit inbegriffen, auf. Der Übergang von der einen Stufe zu der andern vollzieht sich in der Weise, daß man die Autorität durch einen Appell an das Gefühl zu rehabilitieren, zu reinstallieren sucht. Das ist's, was in Ballanches: „Du sentiment considéré dans ses rapports avec la littérature et les arts", 1801, geschieht, und eben das wird namentlich auch in Chateaubriands „Génie du christianisme" 1802 angestrebt.

Man findet in Rousseau den gefährlichsten Typus für den Geist des achtzehnten Jahrhunderts. Eine kurze Charakteristik der Angriffe auf ihn, die nach den verschiedensten Richtungen gehen, wird zeigen, was wahr, was falsch an ihnen ist.

Zuerst der politische Angriff. Es ist im Laufe unseres Jahr-

hunderts oft betont worden und darf nicht außer Acht gelassen werden, daß es dem vorigen Jahrhundert an historischem Sinn gebrach. Einer seiner berühmtesten Repräsentanten, d'Alembert, wünschte sogar die Erinnerung an alle frühern Zeiten ausgemerzt zu sehen. Wider den naiven Glauben Rousseaus und des achtzehnten Jahrhunderts, daß der abstrakte Gedanke, ohne Rücksicht auf Geschichte und Wirklichkeit, das Dasein zu reformieren vermöchte, wendete man sich polemisch auf allen Gebieten. Die vorige Periode hatte geglaubt, es sei schon alles gut, wenn man nur eine geschriebene Verfassung erhielt, die aufhob, was man für Mißbrauch erachtete, und festsetzte, was man als Recht ansah. Sie hatte jenes Stück Papier, oder, wie man damals zu sagen pflegte, jene Gesetzestafeln, für die wirkliche Verfassung des Landes gehalten. Hingegen richtet de Maistre seinen Satz „der Mensch kann keine Verfassung verfertigen, noch kann eine rechtsgültige Verfassung zu Papier gebracht werden." Er hat hierin zur Hälfte Recht, unwiderleglich Recht, zur Hälfte auf das barockeste Unrecht.

Er ahnt die große Wahrheit, die als eine Errungenschaft moderner Politik betrachtet werden kann, daß die wahre Verfassung eines Landes aus den wirklichen Machtverhältnissen dieses Landes, wie sie vorliegen, besteht, Machtverhältnissen, die nicht dadurch geändert werden, daß politische Dilettanten sie auf einem Blatt Papier umschreiben. Für de Maistre hat die gegebene Autorität stets ein unbedingtes Recht. Jeder Aufstand gilt ihm als ein Verbrechen; bei seinem Blick für Wirklichkeiten aber glaubt er nicht daran, daß die geschriebene Verfassung eine Schranke bilde. Von der Schranke gegen Zügellosigkeit sagt er: „Das ist die Gewohnheit oder das Gewissen oder eine päpstliche Krone oder ein Dolch, stets aber ist es ein Etwas." Die geschriebene Verfassung allein ist ihm nichts Wirkliches.

Sein barocker Irrtum liegt in der Art, wie er seinen Haß gegen diese geschriebene Verfassung begründet. Er meint, was geschrieben

ist, was von menschlicher Klugheit vorausgesehen und festgesetzt wird, sei als ein Eingriff in das Walten der göttlichen Vorsehung zu betrachten. „Es ist Vorwitz Gott gegenüber, kein Vertrauen zu dem Unvorhergesehenen zu haben, und jede Regierung, die sich auf positive Gesetze aufbaut, gründet sich auf eine Anmaßung der Autorität des göttlichen Gesetzgebers.“ Die faktisch vorhandene Verfassung erscheint ihm hingegen göttlicher Natur, da es doch, wie er von seinem rechtgläubigen Standpunkt aus erklärt, Gott ist, der den Völkern ihre Daseinsform verleihe. Der Volkssouveränetät stellt er demnach, gleich Bonald und Lamennais, die Souveränetät Gottes entgegen und ist somit glücklich in den Hafen der unmittelbaren Gottesregierung eingelaufen.

Rousseaus politische Ideen waren unstreitig höchst unvollkommen, und die Gefahren, welche sie bergen, sind unschwer zu erkennen. Sein Grundsatz, daß niemand verpflichtet sei, Gesetzen zu gehorchen, in die er nicht gewilligt habe, erstickt nicht nur jede Autorität als solche, er erstickt auch die Autorität, die nur die Form der Vernunft ist und macht alles Regieren unmöglich. Sein zweiter Grundsatz, daß die Souveränetät beim Volke ruhe, kann, wenn das Volk auf einseitige Weise definiert wird, zur Tyrannei der Mehrzahl führen und alle Freiheit unmöglich machen. Sein dritter großer Grundsatz, daß „alle Menschen gleich sind“, kann zur Nivellierung statt zur Gerechtigkeit führen. Es gab demnach genug Angriffspunkte für eine von den Prinzipien der modernen Zeit ausgehende Erörterung. Hegel ließ sich seinerzeit auf eine solche durch eine neue Definition der Volkssouveränetät, welche nach innen als die Souveränetät des Staates bestimmt wurde, ein, und Heiberg, der die Hegelschen Gedanken auf die Spitze zu treiben liebte, hat in seiner Abhandlung „Über Autorität“ Hegels Idee die paradoxe und reaktionäre Form gegeben, daß „es völlig gleichgültig ist, ob die Bürger durch die Entwicklung des Staates in den Besitz von mehr Gütern gelangen oder nicht, denn der Staat

ist nicht um der Bürger willen, sondern die Bürger sind um des Staates willen da."[1] So unsympathisch derlei Sätze an und für sich sein mögen, man wird diesen Einwürfen doch immerhin die Teilnahme nicht versagen können, auf die ein moderner Gedankengang rechnen kann. Die Opposition jener Zeit gegen Rousseau ist hingegen nicht auf Denken, nicht auf Vernunft gegründet, sondern auf den reinen Autoritätsglauben, und zudem ist sie so unredlicher Art, daß sie stets einen beliebig herausgerissenen Satz Rousseaus hervorsucht, der, mit gutem Willen gelesen, sich verstehen, aus dem aber, bei seiner verwegenen Form, sich ziemlich leicht auch etwas Verrücktes machen läßt.

Bonald verhöhnt z. B. Rousseau, weil er gesagt: „Ein Volk hat stets das Recht, seine Gesetze, und wären es die besten, zu ändern; denn wenn es sich selbst schaden will, wem stünde das Recht zu, es daran zu hindern?" Der Satz ist unvorsichtig, heißt in Wirklichkeit aber nicht den Rückschritt gut, sondern weist nur die fremde Einmischung, die ihn als Vorwand gebrauchen möchte, zurück. Der Leser fühlt sich peinlich berührt, die Ursache, weshalb diese Worte Bonald so heftig erzürnen, darin zu finden, weil die Macht der Gesetzgebung Gott und nicht dem Volke zukomme.

Mit vieler Erbitterung und Heftigkeit wird ferner Rousseaus Gesellschaftsbegriff angegriffen. Man kann es verstehen, daß Rousseau, den Blick auf die Gesellschaft, die er vor Augen hatte, gerichtet, sich dazu versteigen konnte, eine Gesellschaft überhaupt für entbehrlich zu halten. Dieser Irrwahn, verbunden mit seiner Phantasterei von einem verlorenen glücklichen Naturzustande, hatte ihn zu Sätzen wie dem folgenden geführt: „Der Mensch ist von Natur gut, nur die Gesellschaft verdirbt ihn," und zu dem komischen Paradoxon, das, durchstochen von so viel Gegenbeweisen, als Nadeln in ein Nadelkissen gehen, in allen Büchern der Restaurations-

[1] Hegels Werke, 8. Band, Philosophie des Rechts, S. 367. Heiberg: Prosaiske Skrifter, 10. Band, S. 335.

zeit spukt: „Der Mensch, welcher denkt, ist ein verderbtes Tier." Bei solchen Punkten hat der Angreifer in der Regel ein leichtes Spiel.

In seinem Eifern wider die Gesellschaft ließ sich Rousseau verleiten, zu sagen: „Die Gesellschaft geht nicht aus der Natur des Menschen hervor: — Alles, was nicht in der Natur liegt, zieht Ungemach nach sich, und die bürgerliche Gesellschaft mehr als alles übrige." — „Die Gesellschaft!" ruft Bonald nicht ohne Beredsamkeit aus, „als ob die Gesellschaft in den Mauern unserer Häuser oder den Wällen unserer Städte bestünde, als ob nicht überall, wo ein Mensch geboren wird, ein Vater, eine Mutter, ein Kind, eine Sprache, der Himmel, die Erde, Gott und die Gesellschaft wären." Er belehrt hierauf die Zeitgenossen, daß die erste Gesellschaft eine Familie war, und daß in der Familie die Macht nicht durch Wahl erkoren wird, sondern aus der Natur der Dinge sich ergiebt. Wider die Lehre, die Gesellschaft sei durch freiwillige Übereinkunft entstanden, sei aus einem Pakt hervorgegangen, stellt er die seine auf, sie sei aufgenötigt (obligée) und das Resultat einer Macht, gleichviel ob der Macht der Überredung oder der Waffen. Der Behauptung, daß die Macht ursprünglich vom Volke das Gesetz empfangen habe, stellt er die entgegen, daß ein Volk nicht einmal existiert, bevor es nicht eine Macht gebe. Dem revolutionären Grundsatz, daß Gesellschaft Brüderlichkeit und Gleichheit sei, stellt er seine patriarchalisch-despotische Lehre, Gesellschaft sei Väterlichkeit und Abhängigkeit, gegenüber. Die Macht stehe bei Gott und werde von ihm verliehen. — Auch hier wieder trifft die energische Berufung auf die historische Wirklichkeit und ihre Machtverhältnisse geradeaus ins Schwarze, während zugleich, mittelst eines Sophismus, das legitime Königtum aus der Achtung für Geschichte und Wirklichkeit hergeleitet wird.

Um mit aller Kraft einen Schlag gegen Rousseaus Auffassung des Staates als eines Vertrages zu führen, stellte man die-

selbe als eine Albernheit, ja eine verbrecherische Erdichtung dar. Und sie geht doch naturnotwendig aus der ganzen, dem achtzehnten Jahrhundert eigenen Überschätzung der bewußten Seite des Menschenlebens und seinem Mangel an Blick für das Unbewußte hervor. Wie viel gerechter hat nicht Hegel später Rousseau beurteilt. Er hebt es als das Verdienst Rousseaus hervor, ein Prinzip, „dessen Inhalt der Gedanke selbst" war, nämlich den Willen als Prinzip des Staates aufgestellt zu haben, und bemerkt, daß sein Fehler nur darin bestand, unter Willen allein den einzelnen, den bewußten und willkürlichen Willen zu verstehen, woraus dann die weiteren, bloß verständigen, das an und für sich seiende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät zerstörenden Konsequenzen folgen.[1] Im „Contrat social" hatte Jean Jacques die Prinzipien der Regierungen und der Gesetze in der Natur des Menschen und der Gesellschaft, letztere in rein abstrakter Allgemeinheit genommen, zu finden gesucht. Aber schon Montesquieu sagte: „Ich habe nie von öffentlichem Recht reden hören, ohne daß man sorgsam den Ursprung der Gesellschaften nachzuweisen versucht hätte, in meinen Augen etwas höchst lächerliches. Wenn die Menschen keine Gesellschaft bildeten, wenn sie einander meiden oder fliehen würden, müßte man nach dem Grunde fragen und forschen, weshalb sie sich voneinander fern hielten. Jetzt aber sind alle von Geburt an miteinander verknüpft. Ein Sohn wird bei seinem Vater geboren und hält sich zu ihm. Das ist die Gesellschaft und die Ursache der Gesellschaft."

Setzt man nur an die Stelle des Verhältnisses zum Vater das noch viel nähere des Kindes zur Mutter, so ist dieser Gedankengang vollkommen richtig. Rousseau wollte jedoch, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, zeigen, kraft welcher Prinzipien die

[1] Hegels Werke, 8. Band, S. 319.

Menschen sich miteinander vereinigt, welches Ziel sie sich mit dieser Vereinigung gesteckt hätten, und welches die besten Mittel zur Erreichung dieses Zieles wären. Nun ist es allerdings unbestreitbar, daß die Gesellschaft nur durch die Übereinkunft ihrer Mitglieder existiert; diese Übereinkunft, dieser Pakt, ist demnach ganz gewiß das rationelle Prinzip ihrer Existenz. Allein dieser Pakt wurde stillschweigend eingegangen, verstand sich stets von selbst, hat stets existiert, ist folglich nicht reell. Ganz in der nämlichen Art heißt es in der Geometrie: eine Kugel entsteht dadurch, daß man einen Halbkreis um seine Axe dreht. Diese Definition ist vollkommen richtig, hat aber mit den materiellen Existenzbedingungen einer bestimmten Kugel nicht das geringste zu thun. Noch nie, so lange die Welt steht, ist eine Kugel dadurch gegossen worden, daß man einen Halbkreis um seinen Radius drehte.

Hält man dieses Gleichnis fest, so hat man in einem exakten Beispiele die Eigentümlichkeit der Denkweise des achtzehnten Jahrhunderts auf dem sozialen Gebiet, ja die seines ganzen Geisteslebens. Dieses Geistesleben ist zergliedernd und sondernd, es neigt sich der Geometrie und Algebra zu und versucht die schwierigsten und verwickeltsten Verhältnisse der Wirklichkeit mit Hülfe von Abstraktionen zu begreifen. Angesichts dieser Schwäche trägt Bonald mit seiner Berufung auf das Machtprinzip einen wohlfeilen Sieg davon. Er stellt Rousseaus zersetzenden Lehren seine absolutistischen Behauptungen entgegen: Gott ist die souveräne Macht über alle Wesen, der Gottmensch ist die Macht über die ganze Menschheit, das Staatsoberhaupt ist die Macht über alle seine Unterthanen. Das Oberhaupt der Familie ist die Macht in seinem Hause. Da alle Macht im Ebenbilde Gottes geschaffen ist und von Gott stammt, ist alle Macht unbedingt.[1]

[1] Den gleichen Ausgangspunkt wie Bonald nimmt auch der bekannte Haller bei seinen Angriffen auf „Le contrat social“ in seiner „Restauration der Staatswissenschaft“ ein.

Weiter bekämpft man Rousseau auf moralischem Gebiete. Er hatte dahin gestrebt, in der Moral „das innere, ungeschriebene Gesetz“, von dem Antigone spricht, zur Quelle der Gesetzgebung zu machen. Er hatte gesagt: „Was Gott will, daß der Mensch thue, das läßt er ihm nicht durch einen andern Menschen kund werden, er sagt es ihm selbst und schreibt es in die Tiefen seines Herzens.“ Verhielt es sich so, was bedeuteten dann Überlieferung und Autorität und aus zweiter Hand mitgeteilte Offenbarungen!

„Wenn der Mensch,“ entgegnet daher Bonald, „genötigt wäre, diesem innern Gesetz zu gehorchen, würde er willenlos sein wie ein an das Gesetz der Schwere gebundener Stein; kann er es dagegen unterlassen, ihm zu folgen, so bedarf es hier einer Autorität, welche ihn auf diese Gesetze aufmerksam zu machen vermag, ihn Gehorsam gegen dieselben lehrt. So wird denn auch in der Moral das Prinzip von dem innern Gefühl in die äußere Autorität verlegt.

Die Polemik gegen Rousseau geht so weit, daß z. B. Bonald sich über den Aufruf des Philosophen an die Mütter, ihre Kinder selbst zu stillen, in seitenlangen Deklamationen ergeht. Man sollte meinen, hier wenigstens hätte Rousseau es den strengen Moralisten zu Dank gemacht. Nichts weniger als das! Jener Aufruf beweist, daß Jean Jacques die Menschen als bloße Tiere betrachtet hat. „J. J. Rousseau machte es im Namen der Natur den Frauen zur Pflicht, ihren Kindern selbst die Brust zu reichen, genau wie die Weibchen bei den Tieren es thun, und genau aus demselben Grunde . . . . Die Väter und Mütter, die von der Philosophie rein als Männchen und Weibchen betrachtet wurden, betrachteten also ihre Kinder rein nur als ihre Jungen.“[1]

---

[1] Bonald: Du divorce, considéré au 19me siècle relativement à l’état domestique et à l’état public de la société. Ausgabe von 1817 Seite 29 und 31.

Und worüber ist Bonald im Grunde so erbittert? Augenscheinlich weil er besorgt, Rousseau könnte der Religion etwas von ihrer Autorität dadurch rauben, daß er ein Vernunftgebot erlasse, welches nicht direkt von ihr gegeben worden. „Rousseau,“ sagt er, „hat vermutlich geglaubt, die Religion auf der Unterlassung einer Pflicht zu ertappen; vielleicht aber hat gerade die Religion, die weiter sah als er, alles gefürchtet, was jungen Eheleuten als Grund oder Vorwand dienen könnte, voneinander getrennt zu leben, sei es auch nur für den Augenblick.“ So soll denn die mütterliche Fürsorge der katholischen Kirche für das Glück der Gatten und die Vermehrung der Menschheit sich durch die Polemik wider Rousseau im hellsten Lichte zeigen.

Wir sahen, zu welch irrigen Auffassungen der Gesellschaftsidee der unhistorische und mathematische Gedankengang des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts führte. Auch der Poesie gegenüber hatte man sich, vermöge eines verwandten Gedankenganges, solch einer irrigen Auffassung schuldig gemacht. In seiner Bewunderung für das mathematische Raisonnement und die Sicherheit, mit welcher man auf dem Wege der mathematischen Schlußfolge zu der Entdeckung abstrakter Wahrheiten gelangte, wünschte man der Sprache so viel als möglich den Charakter des mathematisch-exakten Ausdrucks mitzuteilen. Condillac definierte die Wissenschaft als „une langue bien faite“, d. h. eine vollkommen klare und vollkommen genaue Sprache. Man hatte wenig Auge dafür, daß es, sobald es sich um die Wiedergabe von Eindrücken handelt, die nicht bei allen die nämlichen sind, die bei ein und derselben Person von einem Augenblick zum andern wechseln können, einer biegsamen, leicht umzuprägenden Sprache bedürfe, welche ihren Geist, ihren Charakter von dem der sie spricht, empfängt. Die Männer der Wissenschaft begannen, was man Poesie und Stil nannte, zu höhnen und versicherten, der Gedanke sei alles, und die Form so gut wie nichts. Barante, der an der Wende des Jahrhunderts

seinem Zeitalter in einer litterarhistorischen Schrift zum ersten Male die Spitze bietet, bemerkt demgegenüber treffend: „Wenn Chimène zu Rodrigue sagt: „Geh, ich hasse dich nicht," so ist es klar, daß, wenn man diese Worte einer kalten Untersuchung unterwirft, es dasselbe ist, als sagte sie: „Geh, ich liebe dich!" und doch würde sie, wofern sie diese letzteren Worte spräche, ein ganz anderer Charakter sein, würde die Rücksicht für ihren Vater vergessen und ihre Züchtigkeit sowohl wie ihre Anmut verlieren."

Die Dichter, die im Grunde von derseben Anschauung wie die Männer der Wissenschaft ausgingen und eben so weit wie jene davon entfernt waren, den Stil als unmittelbaren Ausfluß der Persönlichkeit aufzufassen, verlegten sich darauf, Stil an und für sich zu fabrizieren und sprachen vom Stil, wie man von der Musik zu einem Text spricht. Sie betrachteten die Kunst zu schreiben als eine rein mechanische Kunst, und man sah die beschreibende Schule, Delille an der Spitze, den Versuch machen, die unpoetischsten Stoffe, wie Botanik, Astronomie, Physik und Schiffahrt, in Stil zu setzen (Dichtungen von Boisjolin, Gudin, Aimé Martin und Esménard). Ja, Cournand schrieb sogar ein Gedicht in vier Gesängen über den Stil und die Stilarten. Man betrachtete die Poesie als eine künstliche Form, die dem abstrakt fertigen Gedanken mitgeteilt wurde. Hiergegen hatte schon Buffon seinen treffenden Satz gerichtet: „Le style c'est l'homme même", der Stil ist der Mann, ein Satz, der seither, so oft das Wort Stil ausgesprochen wird, als stehende Trivialität zum Vorschein kommt, von niemandem so häufig zitiert, als von jenen, die weder Männer sind noch Stil haben.[1] Die

[1] Das einzige witzige Wort, das über Buffons Satz gesagt worden, rührt von Frau de Girardin her. Sie versucht zu zeigen, daß jeder der Romane George Sands das Gepräge irgend einer Persönlichkeit trage, für welche die Verfasserin geschwärmt habe und zitiert sodann den Ausspruch eines Spottvogels: „Besonders wenn die Rede von den Werken weiblicher Schriftsteller ist, muß man mit Buffon ausrufen: Der Stil, das ist der Mann." Le vicomte de Launay, Lettres parisiennes, Tome I 89.

Dichter des endenden Jahrhunderts gingen in ihrer Auffassung der Natur des poetischen Stils von ihrem eigenen Verfahren aus. Da ihre eigene Poesie kein Naturprodukt, vielmehr ihre Sprache ein Ergebnis des Arbeitens nach gewissen Regeln über die Noblesse des Ausdrucks, über die Wahl von Gleichnissen und den Gebrauch der Mythologie war, so glaubten sie, daß die Sprache und der Gedanke ursprünglich unabhängig voneinander entstanden wären.

Wenn also Bonald sich wider sie mit der Lehre wendet, daß Sprache und Gedanke sich nicht trennen lassen, derjenige Grundsatz, auf welchen er in seinem Hauptwerke „La législation primitive“ sein ganzes System aufbaut, so hat er selbstverständlich recht. Allein es geht mit diesem Satze wie mit den andern der Wiederhersteller der Vergangenheit: Die Orthodoxiesucht, an der der Verfasser krankt, verleitet ihn, jeden wahren Gedanken so zu verrenken und zu verdrehen, daß ein wahres Monstrum daraus wird. „Die Lösung des Intelligenzproblems,“ sagt Bonald, „läßt sich in folgende Formel fassen. Der Mensch muß notgedrungen das Wort denken, bevor er den Gedanken sagt. Mit andern Worten, der Mensch muß notgedrungen das Wort wissen, bevor er es sagt, welcher einleuchtende Satz völlig die Möglichkeit ausschließt, daß der Mensch das Wort selbst erfunden haben könne.“ Auf diese Weise gelangt Bonald zu jenem Lieblingssatze der Reaktionäre dieses Jahrhunderts, daß die Sprache dem Menschen ursprünglich von Gott gegeben sei. Er findet sich bei Kierkegaard in der Äußerung, daß es selbstverständlich unzulässig sei, anzunehmen, der Mensch könne die Sprache selbst erfunden haben. („Über den Begriff Angst.“) Warum nicht? Weil Gott sie offenbart hat, fix und fertig.

Wider Lockes und Condillacs gesunde Lehre von der allmählichen Erwerbung der Sprache und der Ideen kehrt sich Bonald mit diesem seinem Grundsatze von der Notwendigkeit der ursprünglichen Offenbarung der Sprache und der Ideen. Auf dieser

Grundlage beruht ihm nichts Geringeres als das Dogma von dem Dasein Gottes, aus dem alle übrigen hervorgehen. Wohin man sich auch wenden mag, darauf läuft es stets hinaus. Da keiner der Restauratoren von Wissenschaft einen Begriff hat, da sie alle gute Köpfe mit jener Bildung sind, wie man sie in einem Jesuitenkollegium erlangt, so giebt es auf der Welt keinen wissenschaftlichen Gallimathias, den sie nicht im Munde führen. Philosophie so gut wie Politik und Gesellschaftslehre, sie werden alle auf dem Altare der Theokratie geopfert. Ein merkwürdiger Beweis, wie sehr die Restauratoren zusammenhalten, ist der Umstand, daß Bonald im Jahre 1814 eine neue Ausgabe von de Maistres Werk „Sur le principe générateur des constitutions politiques“ veranstaltete, sich also eines Buches annahm, welches gegen geschriebene Verfassungen eiferte, da doch er selbst, seiner Theorie von der direkten Offenbarung des Wortes zufolge, zu der Überzeugung gekommen war, daß jedes Gebot, von den zehn Geboten angefangen bis hinunter zu dem letzten, schwarz auf weiß aufgezeichnet sein müsse. Aber ihm, wie de Maistre, war es eben die Hauptsache, daß die Verfassung dem modernen Geiste keinerlei Zugeständnisse mache, noch die Autorität vom leisesten Freiheitshauche angefochten werde, und so nahm er es denn nicht gar genau damit, sich einen prinzipiellen Gegner in bezug auf jenen Punkt, als Gesinnungsgenossen zu vindizieren.

Nicht genug, daß man selbst in die Jesuitenkollegien gegangen war, man wollte das ganze Geschlecht hinein haben. de Maistre war sein lebelang der Beschützer und begeisterte Fürsprecher der Jesuiten gewesen. Er setzte sich am Petersburger Hofe lieber großen Unannehmlichkeiten aus, ehe er seine Hand von ihnen abgezogen hätte.

Der dritte Teil von Bonalds „Législation primitive“, der insbesondere die Erziehung behandelt, ist gegen Rousseaus „Emile“ gerichtet, dessen Lehre, dem Kinde keine religiöse Erziehung zu

geben, er dem Buche nicht verzeihen kann. Er führt (mit heiligem Ernst) als Beweis der verhängnisvollen Wirkungen der Erziehungstheorien Rousseaus an, daß „75 Kinder im Laufe der letzten fünf Monate wegen verschiedener Delikte von der Polizeibehörde verurteilt worden sind", und giebt nun seine eigenen Erziehungsprinzipien zum besten. Sie laufen, wie nicht anders zu erwarten war, darauf hinaus, alle Persönlichkeit zu ersticken. „Wir bedürfen eines stetigen, allgemeinen, gleichmäßigen Unterrichts und folglich eines stetigen, allgemeinen, gleichmäßigen Lehrers" (perpétuel, universel, uniforme). Man bedarf daher eines Korps, „denn ohne Korps giebt es weder Stetigkeit, noch Allgemeinheit, noch Gleichmäßigkeit." Er erklärt hierauf, daß von verheirateten Männern eine völlige Hingabe an ihren Beruf nicht anzunehmen sei, daß es jedoch ebensowenig rätlich, unverheiratete, wofern sie nicht unter religiöser Disziplin ständen, zu wählen. „Denn wenn die öffentlichen Lehrer, zwar unvermählt, dabei aber weltlich sind, so können sie kein wirkliches Korps bilden, da sie nach Lust und Laune ein- und austreten, und welcher Familienvater würde überdies einem ledigen Manne, für dessen Sitten keine geistliche Zucht eine sichere Gewähr böte, seine Kinder anzuvertrauen wagen?" Mit Hilfe dieser Beweisführung gelangt er zu dem Schluß, daß der gesamte Unterricht der Geistlichkeit unterstellt werden, vorzugsweise religiös sein und die Kinder frühzeitig an Ehrfurcht vor der Autorität, der sie ihr ganzes Leben hindurch gehorchen sollen, gewöhnen müsse.

So ist denn das unablässige Anrufen des Autoritätsprinzips der entscheidende, der vorherrschende Zug bei dieser ganzen Litteraturgruppe. Die französischen Restauratoren verfochten es mit viel größerer Leidenschaftlichkeit, als jene Deutschlands, teils aus Rasseneigentümlichkeit, teils infolge der konfessionellen Unterschiede. Die reaktionäre deutsche Litteraturbewegung beruht, wie wir gesehen haben, auf dem Subjektivismus; ihr Prinzip ist der

Eigenwille.[1] So eingefleischt katholisch, so autoritätsbeflissen wie die französische Reaktion war die deutsche Romantik trotz aller katholischen Neigungen und all ihrer Narreteien niemals. Der germanische und protestantische Individualismus sträubte sich stets dagegen. Der öffentliche Geist in Frankreich leistete geringen Widerstand. Hingegen ist die herzhafte Vollblutreaktion ungleich interessanter, als die schwankende, halbe.

Noch in dem Augenblicke, wo der Umschwung naht und die Auflösung der ganzen Schule nicht mehr lange auf sich warten läßt, sehen wir Lamennais in seinem Buche über die Gleichgültigkeit gegen die Religion die Behauptung aufstellen, daß nicht das Gefühl und ebensowenig die Forschung, sondern die Autorität das Merkmal der wahren Religion sei, so daß die wahre Religion unstreitig diejenige sei, welche sich auf die größtmögliche sichtbare Autorität gründe. Und in dem gleichen Geiste sind von den ersten Anfängen der Bewegung an alle Definitionen gehalten. Für Bonald ist die Religion die reine Ordnungspolizei. Hier als Beweis einige Sätze, die ich in seinen Schriften aufgelesen: „Die Religion, dies allgemeine Band einer jeden Gesellschaft, zieht insonderheit den Knoten des politischen Gemeinwesens straff an. Schon das Wort Religion (religare) weist deutlich darauf hin, daß sie das natürliche und notwendige Band der menschlichen Gesellschaft, der Familien und Staaten ist. — Die Religion bringt Ordnung in die Gesellschaft, weil sie die Menschen lehrt, woher die Macht und die Pflichten kommen. Die Religion faßt im wesentlichen die Prinzipien aller Ordnung in sich. — Die Religion wird triumphieren, weil die Ordnung, wie Malebranche sagt, das unantastbare Gesetz der Geister ist.“ Ja, er bricht in seiner Freude über die steigende Reaktion in die Worte aus: „Schon sehen wir rings in Europa alle mit Recht berühmten

[1] Die romantische Schule in Deutschland. S. 37, 38.

Schriftsteller die Notwendigkeit des christlichen Glaubens einräumen oder verfechten und den Siegel seiner Unsterblichkeit ihren Werken aufdrücken; denn mögen die Schriftsteller es sich gesagt sein lassen; alle die Werke, welche die Grundsätze der Ordnung verleugnen oder bekämpfen, werden spurlos verschwinden, und nur jene, welche sie verteidigen oder respektieren, werden mit Ehren auf die Nachwelt kommen." Man sieht, von Glaubensinnigkeit, von Religiosität, von Gefühl ist hier gar keine Rede. Die Religion ist das Band, ist die Ordnung, ist das Autoritätsprinzip. Welch ein Kontrast gegen Deutschland, wo selbst die Mondscheinschwärmerei Religion wurde!

Seltsamerweise gewinnt Bonald, durch das starke Betonen der Religion als Ordnung sogar eine ihm gewiß sehr unliebsame Ähnlichkeit mit dem Manne, der ihm wie wohl kaum ein zweiter verhaßt gewesen, nämlich mit Robespierre, der ja auch die Ordnung mit Leidenschaft liebte und nur ihretwillen einen öffentlichen Kultus haben wollte. Der Unterschied ist nur, daß Robespierre keine andere Ordnung wünschte als die, welche die Eroberungen der Revolution bewahrte, während Bonald unter Ordnung den Inbegriff aller alten Überlieferung versteht.

de Maistre begegnet sich mit ihm in diesem Punkte. Er sagt: „Ohne Papst ist keine Souveränetät, ohne Souveränetät keine Einheit, ohne Einheit keine Autorität, ohne Autorität kein Glaube." Er entrückt die Monarchie aller Kritik und Forschung, indem er lehrt, daß sie ein Mirakel ist. Er verherrlicht die rohe Herrschgewalt als solche, indem er theoretisch den Militärstand unter den Korporalstock, den Zivilstand unter das Henkerbeil stellte.[1] Das letztere that Robespierre praktisch, doch erst als er für die Revolution keine Rettung außer in einer Diktatur sah. So begegnet auch de Maistre sich mit Robespierre, und seine Hymnen auf die Inquisition setzen dem Werke die Krone auf.

[1] Die romantische Schule in Deutschland. S. 390.

Was diese Schriftsteller auf ihre Fahne geschrieben, ist also Macht und Autorität. Die Macht im Staate wird durch „volkstümliche Institutionen“, welche sie dem erzwungenen Wechsel von Ministerien aussetzen, umgestoßen; sie wird in der Religion bedroht, wofern der Priesterstand eine verhältnismäßige Unabhängigkeit von Rom erlangt (daher de Maistres Buch gegen den Gallikanismus), oder eine freie Stellung gewinnt (wie Bonald sich ausdrückt „durch den Presbyterianismus“); sie wird in der Familie in dem Augenblick gestürzt, wo unter irgendwelcher Bedingung Ehescheidungen zugestanden werden. König, Minister und Unterthan, Papst, Priester und Gemeinde, Mann, Weib und Kind sind Bonald unzertrennbare Kleeblätter, geformt im Ebenbilde der Dreieinigkeit.

Als unzertrennbar sichern sie die großen Grundgedanken der Autorität und Ordnung.

So haben wir denn, indem wir an vielen verschiedenen Punkten die Sonde einführten und allenthalben demselben Grundgedanken begegneten, die herrschende Idee der neuen Periode gefunden.

Wir könnten sie mit vielerlei Namen benennen: Es ist das große Prinzip der Äußerlichkeit, im Gegensatze zu dem des individuellen Gefühls und der persönlichen Forschung. Es ist das große Prinzip der Theokratie, der Souveränetät Gottes, im Gegensatz zu der des Volkes; das Prinzip der Autorität und der Macht, im Gegensatz zu den Prinzipien der Freiheit, der Menschenrechte und der solidarischen Pflichten. Und lassen wir nun den Blick über die verschiedenen Gemarkungen des Menschenlebens schweifen, so treffen wir auch dort überall dieselbe Losung und dieselbe weiße Fahne. Die Idee drückt allen Gebieten ihr Gepräge auf.

Im Staate bewirkt sie, daß das Rechtsprinzip dem Machtprinzip weicht, welches nun als göttliche Macht sich zum Königtum von Gottes Gnaden gestaltet. In der Gesellschaft verdrängt

sie die Idee der Brüderlichkeit, um sie durch ein halb patriarchalisches, halb tyrannisches Vaterverhältnis zu ersetzen, wie auch die Idee der Gleichheit der der Abhängigkeit den Platz räumen muß. In der Moral löscht sie das innere Gesetz aus und verweist auf Konzilien und Bullen. Sie definiert die Religion nicht als den Glauben, sondern als das Band, als jene „politische Fessel", welche zu sein die Männer der Revolution ihr eben so leidenschaftlich vorgehalten. Sie verficht die Unauflöslichkeit in der Ehe wie im Staate. Sie lehrt, daß der Mensch die Sprache direkt von Gott empfangen habe, und tötet so die Philologie bei der Geburt schon, um über ihrer Leiche eine theologische Pyramide aufzubauen. Sie macht die Erkenntnislehre dadurch unmöglich, daß sie der Forschung die erdenklichst starke sichtbare Autorität zur Richtschnur giebt. Sie verdummt das aufwachsende Geschlecht, indem sie seine Erziehung einem Korps von blindlings einem Jesuitengeneral gehorchenden, feinen, wohlerzogenen Halbmännern in die Hand giebt.

Und als dieser Richtung, nicht lange nach ihrem kraftvollen Auftreten, ihre Poesie zuteil wird, stempelt sie alsbald die Epopée, wie den Roman, das Gedicht, die Ode, ja das Theater mit ihren Charaktermerkmalen. Auch in der Poesie herrschen die Lilien. Die neue Dichterschule erhält den Namen der seraphischen.

Ihre Helden, ihre typischen Persönlichkeiten, werden der Märtyrer, wie bei Chateaubriand, oder der Prophet, wie bei Hugo und de Vigny.

Die Dichter suchen ihre Inspirationen in der Bibel oder bei Milton. Dichterinnen, wie Frau von Krüdener, treten als Prophetinnen auf und greifen als solche wirksam in den Entwicklungsgang der Zeit ein. Oden und Meditationen drehen sich, wie bei Hugo und Lamartine, um die Salbung von Königen und die Geburt von Kronprinzen. Der Graf von Chambord ist kaum weniger als ein Mirakel und wird in ganz Frankreich besungen. Mit

dem Kreuze in der Hand, vertreibt Chateaubriand die heidnische Mythologie aus der Lyrik. Auf dem Theater treten die Tempelherren und Makkabäer auf, die wir aus Zacharias Werners „Die Söhne des Thals" und „Die Mutter der Makkabäer" kennen. Der erstere Stoff wird von Raynouard behandelt, der zweite von Guiraud. — Es giebt kein Gefühl des Menschenherzens, kein Gebiet des menschlichen Geistes und keine Abart der Litteratur, welche diese Wiedererhebung des Grundwesens einer vergangenen Zeit nicht vor dem Verschwinden mit ihrem Geistesgepräge gezeichnet hätte.[1]

[1] Bonald: Théorie du pouvoir I—III. La législation primitive. Essai analytique sur les lois naturelles. Du divorce. — Barante: Tableau de la littérature française au 18me siècle. — Lamennais: Essai sur l'indifférence en matière de religion. — Laurent: Histoire du droit des gens. Tome XVI.

IV

Chateaubriands Buch „Le génie du christianisme“, das ursprünglich den charakteristischen Titel „Les beautés de la religion chrétienne“ trug, bezeichnet den Übergang von dem ersten Stadium der Reaktion zu deren zweitem, indem dieses Werk, so kalt und wenig gefühlvoll es ist, durch einen Appell an das Gefühl und die Phantasie die Autorität wieder in Ehren und Würden einzusetzen strebte.

Die Verteidigung des Christentums, die hier geliefert wurde, war von einer bisher unbekannten Art, weil sie sich an die Einbildungskraft, nicht an den Glauben, an das Gefühl, nicht an die Intelligenz wendete. Es ist als ginge die Schrift von der Überzeugung aus, daß die Intelligenz nunmehr antichristlich und der Glaube verschwunden sei.

Der Verfasser war wenige Jahre zuvor selbst Freidenker, ja Materialist gewesen. In einem ihm gehörigen Buche fand Sainte-Beuve nach seinem Tode eigenhändige Randbemerkungen von ihm, die den Beweis hierfür liefern. Bei den Worten: „Gott, die Materie und das Schicksal sind eins“, hat er hinzugefügt: „Dies ist mein System, ist das, woran ich glaube.“ Wo im Texte folgender Gedankengang entwickelt wird: „Du sagst, Gott habe dich frei geschaffen. Das ist nicht die Frage. Hat er vorausgesehen, daß ich fallen, daß ich ewig unglücklich sein würde? Ja, zweifelsohne. In diesem Fall ist euer Gott nur ein furchtbarer und unvernünftiger Tyrann“, hat er in margine geschrieben: „Dieser Ein-

wand ist unwiderleglich und stürzt das ganze christliche System über den Haufen. Übrigens glaubt niemand mehr daran."

Dies ist Chateaubriands Jugendstandpunkt, den er jedoch nur kurze Zeit einnahm, denn er war seiner Anlage nach allzu skeptisch, um selbst eine negative Überzeugung festhalten zu können. Was die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts an Glauben barg, die Überzeugung von dem unaufhaltsamen menschlichen Fortschritt, das hat ihn wahrscheinlich zuerst abgestoßen, und mit ihr stürzte sodann auch jene andere Überzeugung seiner Jugend. Er selbst giebt als Grund seines plötzlichen Gesinnungswechsels an, daß seine Mutter bei ihrem Tode die Bitte an ihn hinterließ, ihrem Glauben treu zu bleiben. „Ich weinte und glaubte," sagt er.

Selbst ganz oder halb und halb auf dem Wege des Gefühls bekehrt, versuchte er nun in gleicher Weise auf andere einzuwirken. War auch keine intellektuelle Empfänglichkeit mehr für die Dogmen des Christentums zu erhoffen, so ließ sich doch immer auf Sympathien für dessen rührende und erhabene Poesie rechnen. Es war eine originelle und zeitgemäße Idee, die Apologie in Poetik umzuwandeln. Er weiht dem sanft melancholischen Klang der Kirchenglocken ein ganzes Kapitel. Er beschreibt der einfachen Dorfkirche idyllische Ruhe. Er giebt Bilder und Gleichnisse, wo man Beweise erwartet. Bonald gebrauchte das Wort, in Büchern, die, wie die seinen, Verstandswerke seien, zeige sich die Wahrheit gleich einem König an der Spitze eines Heeres am Tage der Schlacht, in Werken aber wie die Chateaubriands gleiche sie vielmehr einer Königin an ihrem Krönungstage, umgeben von allem, was an Prachtvollem und Anmutigem nur aufzutreiben war. Der Sinn ist, daß Chateaubriand lieber rühren als überzeugen will. In Privatgesprächen drückte übrigens Bonald sich unverblümter aus. Er sagte: „Ich reichte meine Pillen, wie sie waren, er gab die seinen mit Zucker ein."

Kein Buch fürwahr giebt einen so guten Maßstab dafür ab,

wie wenig tief die religiöse Renaissance war, als dieses. Es geht von dem Gesichtspunkt, den man übereingekommen ist, den romantischen zu nennen, aus. Es wendet sich der Vergangenheit zu, und da der Romantiker ein Phantasiemensch ist, so sieht er dieselbe in phantastischem Lichte. Die Religion des Romantikers ist eine Paradereligion, ein Werkzeug für den Politiker, eine Lyra für den Dichter, ein Sinnbild für den Philosophen und eine Modesache für den Weltmann.

Wie die deutschen, die dänischen und später die französischen Romantiker schwärmt Chateaubriand für das Mysteriöse und beginnt seine Verteidigung des Autoritätsglaubens damit, sich ganz im allgemeinen auf das Mysteriöse im Leben zu berufen. „Es giebt nichts so Schönes, Liebliches, Großes im Leben, als das Geheimnisvolle. Die wundersamsten Gefühle sind die, welche uns zugleich bewegen und verwirren. Schamhaftigkeit, keusche Liebe, reine Freundschaft sind voller Geheimnisse ..." „Ist die Unschuld, die in ihrem Wesen nur eine heilige Unwissenheit ist, nicht das unaussprechlichste Mysterium? Die Frauen, die schönere Hälfte der Menschheit, können nicht ohne Mysterien leben." Der Sprung von hier zu den Dogmen einer positiven Religion erscheint groß.

Es ist etwas Verwandtes in der Art, wie de Maistre das Mysterium gebraucht. Kann er nur irgend eine Institution als unerklärlich darthun, glaubt er auch schon bewiesen zu haben, daß sie göttlich ist. Für die Erbmonarchie und den Erbadel läßt sich vermeintlich kein rationeller Grund anführen. Beweis genug, daß sie von Gottes Gnaden sind. Was läßt sich zur Verteidigung des Krieges sagen? Nicht viel, meint er; folglich ist der Krieg ein Mysterium. Sieht man genauer zu, so begreift man, daß diese Wendung notwendig ist. Autorität erfordert als ihr Gegenstück Mysterium. So sagt Michaud in der Zueignung des Gedichtes „Le printemps d'un proscrit" 1803: Die Gesellschaft

muß ihre mysteriöse Seite haben, genau wie die Religion; ich habe stets gedacht, daß man zuweilen an die Gesetze des Vaterlandes so gut glauben müsse, wie an die Gebote Gottes. Sowohl im täglichen Leben wie in der Politik giebt es Dinge, die man besser ausführt, wenn man über die Ursache, von der man zum Handeln getrieben wird, nicht nachdenkt.

Chateaubriands Schrift war glänzend und blendend durch ihre Form. Ohne diese Eigenschaften würde sie das Aufsehen, das sie machte, nicht erregt haben. Sie enthält Naturbeschreibungen, Stimmungsergüsse und ganz vereinzelt wertvolle Bemerkungen. Ihr litterarischer und poetischer Wert aber beschränkt sich doch eigentlich auf die Novellen „Atala“ und „René.“ Dieselben sollten nach Chateaubriands ursprünglicher Idee Kapitel des Werkes bilden und würden sich dort zwischen Abschnitten, wie dem über die Missionäre oder jenem über die barmherzigen Schwestern, sonderbar ausgenommen haben. Sie wurden indessen als Versuchsballons lange vor dem Erscheinen des Werkes ausgesendet, und mit ihnen haben wir es hier nicht zu thun. Wir haben sie an geeigneter Stelle in ihrer historischen Bedeutung betrachtet.[1]

Die Methode des Werkes bestand nach des Verfassers eigener Aussage nicht in der Behauptung, das Christentum sei vortrefflich, weil es von Gott komme, sondern umgekehrt in der, daß es von Gott komme, weil es vortrefflich sei (excellent).

Chateaubriand zeigt, daß man Unrecht gehabt, das Christentum gering zu schätzen, daß es schöne, erhabene, poetische Seiten habe. Er übersieht, daß, selbst wenn es ihm in vielen Punkten den beschränkten Gesichtskreis der Encyklopädisten, wider die er unaufhörlich polemisiert, nachzuweisen gelingt, er mit diesem Sachverhalt doch keinerlei Beweis für den göttlichen Ursprung der Religion erbracht hat.

---

[1] Emigrantenlitteratur. S. 14 ff., 42 ff.

Das ganze Werk ist in Wirklichkeit aus der Abneigung und Geringschätzung hervorgegangen, welche sich in betreff der Philosophie und Dichtung des achtzehnten Jahrhunderts allmählich bei ihm entwickelt hatte. Dessen Geist erschien ihm nunmehr erstickend und ertötend für alles höhere Dichten und Trachten der Menschenseele. Jenes Jahrhundert hatte Pathos und Poesie verkannt. Es galt daher, das zu verwerfen, was es hochgepriesen, und das zu preisen, was es zu verschmähen gewagt hatte. Was aber hatte es verschmäht, als es das Christentum verschmähte?

Chateaubriand war keine religiöse, sondern eine litterarische Natur, und er hatte eine fruchtbare litterarische Idee. Er erkannte, daß die klassische Periode Frankreichs sich überlebt hatte, und stellte die Forderung, es mit der Nachahmung der Werke des heidnischen Altertums nun vorbei sein zu lassen. Volle 250 Jahre hätte sie, zum mindesten scheinbar, angedauert. Die Dichter hätten die nationalen und religiösen Stoffe gemieden und der antiken Mythologie gehuldigt; am Ende des achtzehnten Jahrhunderts hätten sie nicht einmal mehr das Altertum, sondern ihre heimischen Poeten des siebzehnten Jahrhunderts nachgeahmt. Nun sei es genug. Nun müsse Frankreich die mythologische Dichtung abschaffen und eine Litteratur ins Leben rufen, beseelt von des Landes eigener Geschichte, des Landes eigener Religion. Auf diesem Umwege gelangte er zu seiner Verherrlichung der Schönheiten des Christentums und seiner Verteidigung desselben als ästhetischer denn irgend ein Heidentum.

Die besondere Art der Verteidigungsmethode liefert den Beweis für die Beschaffenheit der ganzen Richtung, die das Werk einleitet. Seiner ästhetischen Partie ist eine dogmatische vorangestellt, die übereinstimmend mit der ganzen Manier des Buches, die Schönheit der christlichen Dogmen nachzuweisen sucht. Hier einige Beispiele der widersinnigen Konsequenzen, zu denen dieser gespreizte Stil führte.

Von der Kommunion sagt Chateaubriand: „Wir wissen nicht,

was man gegen ein Sakrament einwenden könnte, welches uns dahin führt, einen solchen Kreis von poetischen, moralischen, historischen und metaphysischen Ideen zu durchlaufen, gegen ein Sakrament, das mit Blumen, Jugend und Anmut beginnt und damit endet, Gott zur Erde niedersteigen zu lassen, um sich den Menschen als geistige Nahrung hinzugeben!“ Was man dagegen einwenden könnte? Nicht das mindeste, falls es wahr ist.

Trotz der Schönheitsempfindelei geht Chateaubriand mit nicht geringer Pedanterie zu Werke. Das Cölibat wird zuerst vom moralischen Standpunkt aus betrachtet und, dergestalt untersucht, die moralischste aller Institutionen genannt, worauf ihm ein neues Kapitel mit dem etwas komischen Titel gewidmet wird: „Untersuchung der Jungfräulichkeit, vom poetischen Standpunkt aus gesehen.“ Es schließt mit folgender Tirade: „So sieht man, daß die Jungfräulichkeit, die sich von dem untersten Gliede in der Kette der Wesen erhebt [ihre Bedeutung wird nämlich auch bei den Tieren untersucht], sich zum Menschen, von den Menschen zu den Engeln und von den Engeln zu Gott hinan erstreckt, bei dem sie sich verliert.“ Und dem war in der Originalausgabe, als sei dies nicht genug, noch hinzugefügt: „Gott ist selbst der große Einsame des Alls, der ewige Junggeselle der Welten (célibataire).“ Man sieht mit Verwunderung, daß das Vaterverhältnis zu der zweiten Person der Dreieinigkeit ganz und gar nicht in Betracht kommt. Mit um so größerem Nachdruck kann dafür der Verfasser die Jungfräulichkeit in betreff des Erlösers hervorheben. Er sagt: „Der Gesetzgeber der Christen wurde von einer Jungfrau geboren und starb jungfräulich (vierge),“ wozu er dann die Worte fügt: „Hat er uns nicht hierdurch lehren wollen, daß in politischer wie natürlicher Beziehung die Erde an menschlichen Bewohnern das Maximum erreicht habe, und daß wir nun das Menschengeschlecht nicht nur nicht vermehren, sondern ganz im Gegenteil bedacht sein sollen, die Bewohnerzahl der Erde zu beschränken?“

Man steht sprachlos da, Malthus als Fazit dieser christlichen Romantik herauskommen zu sehen. Wer hätte wohl geglaubt, daß so viel National-Ökonomie in den Evangelien stecke!

In betreff der Dreieinigkeit heißt es: „Die Zahl 3 scheint in der Natur die Zahl der Zahlen zu sein. Sie ist nicht hervorgebracht, weshalb Pythagoras sie die Zahl ohne Mutter nannte. Dunkle Traditionen der Dreieinigkeit lassen sich ab und zu selbst in den Lehren der Vielgötterei entdecken. Die Grazien hatten sie als Grenze ihrer Zahl genommen."

So tragen bei Chateaubriand die Grazien die Dreieinigkeit als Karyatiden. Es steht nur im Einklange hiermit, wenn der Beweis für die Göttlichkeit des Kreuzes durch einen Hinweis auf das Sternbild des südlichen Kreuzes erbracht wird.

Der Verteidigung der christlichen Dogmen entspricht eine Verteidigung des christlichen Ritus wie die folgende: „Im allgemeinen kann man entgegnen, daß der ganze christliche Ritus im höchsten Grade sittlich ist, schon aus dem Grunde, weil unsere Väter ihn übten, weil unsere Mütter als christliche Frauen an unserer Wiege standen, und weil die Religion ihre Psalmen über den Särgen unserer Väter sang und ihnen Ruhe und Frieden im Grabe wünschte." Wäre es nicht schon an und für sich klar, daß diese Verteidigung auf jede beliebige Religion anwendbar ist, bei dieser Gelegenheit käme doch noch in Betracht, daß sie am allerwenigsten in einem Falle am Platze ist, wo es das Geschlecht der Söhne dazu zu bewegen gilt, von der antichristlichen Lebensanschauung der Väter abzuweichen.

Nicht minder burlesk sind die Beweise zu Gunsten einer Theodicee, die in dem Werke der Naturbetrachtung entnommen sind. Chateaubriand sagt: „Sind ein Krokodil, eine Schlange, ein Tiger weniger zärtlich gegen ihre Jungen, als eine Nachtigall, eine Henne, ja ein Weib? ... Ist es nicht ebenso wunderbar als rührend, ein Krokodil ein Nest bauen, der Henne gleich Eier

legen und aus der Schale, ganz wie ein Küchlein, ein Ungeheuer kriechen zu sehen? Wie viele rührende Wahrheiten dieser Kontrast enthält! Wie er uns Gottes Güte lieben lehrt!“

Geradezu humoristisch ist Chateaubriands Nachweis der göttlichen Endzwecke in der Natur. Er erklärt, daß die Zugvögel eigens zu einer Jahreszeit zu uns kommen, wo die Erde keine Feldfrüchte mehr giebt, damit sie gegessen werden. Er setzt auseinander, daß die Haustiere genau mit jenem Grad von Intellekt geboren werden, dessen es bedarf, um sie zähmen zu können.

Wo die Männer des Neukatholizismus auf irgend etwas zu sprechen kommen, das die Natur oder die Naturwissenschaften berührt, werden sie regelmäßig hochkomisch. Wen es gelüstet, der mag in Chateaubriands Besprechung von Bonalds „Législation primitive“ den Schreckensruf einsehen, den er ausstößt, weil er einen kleinen Jungen auf die Frage des Lehrers: „Was ist der Mensch?“ „Ein Säugetier!“ hatte antworten hören. Im selben Geiste äußert auch de Maistre öfters, daß die ganze Chemie einer Reorganisation von theologischer Seite bedürfe, und es irgend einem ehrlichen Gelehrten wohl noch gelingen werde nachzuweisen, daß nicht der Mond, sondern Gott Ebbe und Flut veranlasse, wie daß das Wasser, dieses Element, sich nicht in Wasserstoff und Sauerstoff auflösen lasse. Ja, er meint, die Vögel wären ein lebendiger Beweis gegen das Gesetz der Schwere. Eine der Personen seiner „Soirées de Saint-Pétersbourg“ bemerkt in dieser Hinsicht, daß die Vögel überhaupt übernatürlicher seien, als die andern Tiere, was sich schon darin zeige, daß die Taube die ausnehmende Ehre habe, den heiligen Geist vorzustellen. Daß das Krokodil Eier legt, daß die Vögel fliegen, gilt diesen Männern als Wunder.

Auf den dogmatischen Teil des Werkes folgt der ästhetische, der den Kern desselben bildet. Hier ist Chateaubriand darzuthun bestrebt, daß „von allen Religionen, die jemals existiert haben, die christliche die poetischste, menschlichste, für Freiheit, Kunst und

Litteratur günstigste sei, daß die moderne Welt ihr alles verdanke, vom Ackerbau bis zu den abstrakten Wissenschaften, von den Zufluchtsstätten für Unglückliche bis zu den Tempeln, die von Michel Angelo erbaut und von Rafael geschmückt wurden, daß es nichts Göttlicheres als ihre Moral, nichts Liebenswürdigeres und Feierlicheres als ihre Dogmen, ihre Lehre und ihren Kultus gebe, daß sie das Genie begünstige, den Geschmack läutere, die tugendhaften Leidenschaften entwickle, dem Gedanken Kraft verleihe, dem Schriftsteller und Künstler die edelsten Formen schenke“ u. s. w.

Zweihundert Jahre lang hatte der große Streit, ob der litterarische Vorzug den Alten oder den Modernen gebühre, sich durch die ganze neuere Litteratur erstreckt, eine Streitfrage, die schon Corneille und Racine beschäftigte, die den ersten Anstoß zu den Übersetzungen der klassischen Dichtungen des Altertums gab, und deren Erörterung allmählich dazu geführt hatte, daß der moderne Geist, nach dem ersten überwältigenden Eindruck der Antike, Vertrauen zu sich selber faßte. Diese zweihundertjährige Verhandlung nahm nun Chateaubriand in einer bisher nicht angewendeten Form, als Untersuchung des Wertes des Christentums für Poesie und Kunst im Vergleiche zu dem der alten Mythologie, neuerdings auf. Daß es nicht darauf ankommt, ob und in welchem Grade eine Religion poetisch sei, sondern darauf, in welchem Grad sie die Wahrheit für sich habe oder nicht, wird merkwürdigerweise völlig von ihm ignoriert. Und zu welchen Mitteln muß nicht Chateaubriand seine Zuflucht nehmen, um seine Behauptungen zu belegen! Er vergleicht z. B. den heidnischen Tartarus ästhetisch mit der christlichen Hölle. Wieviel doch diese voraus hat! „Die Poesie der Torturen und die Hymnen des Fleisches und Blutes.“

So klirrt er poetisch mit den Marterwerkzeugen der Hölle, gebraucht sie als ästhetische Klappern für die alten, stumpfsinnigen Kinder des neuen Jahrhunderts und bringt ein Salonchristentum zum Gebrauch für die höheren, abgespannten Gesellschaftsklassen

Frankreichs in Mode. Im siebzehnten Jahrhundert hatte man an das Christentum geglaubt, im achtzehnten hatte man es verleugnet und ausgerottet, im neunzehnten begann nun jene Art von Religiosität, die darin bestand, voll Wehmut um das Christentum herumzugehen, wie man einen Museumsgegenstand umkreist, und auszurufen: Wie poetisch! wie rührend und wie schön! Man brachte eine Klosterruine in seinem Garten an und setzte einen Automaten im Gewande eines Eremiten zu dessen Hüter ein. Ein goldenes Kreuz wurde abermals ein Toilette-Gegenstand für eine Dame der guten Gesellschaft, und Kirchenkonzerte konnten bis zu Thränen rühren. Man fühlte sich bewegt bei dem Gedanken, welcher Trost dem Armen und Notleidenden die Religion sei. Man hatte den einfältigen Glauben der alten Zeit verloren und hielt sich an das Äußere, den künstlerischen, sozialen und politischen Einfluß der katholischen Kirche. Man frischte das Autoritätsprinzip, so alt und hinfällig es war, mit sentimentaler und poetischer Schminke auf, damit es jung und einladend aussähe, erreichte damit aber nur, das vormals so furchtbare Prinzip zum Gespötte zu machen. Und wie nun Constant sein Buch über die Religionen bei seiner Freundin, Frau de Charrière schrieb, so schrieb Chateaubriand dieses Werk bei seiner aufopfernden vertrauten Freundin, Frau de Beaumont. Sie half ihm bei dem Aufsuchen der Zitate, deren er für dasselbe bedurfte; zu einiger Weltlichkeit scheint die Schrift denn doch noch Raum in seiner Seele gelassen zu haben.

Wie deklamierte nicht Chateaubriand später unter Ludwig XVIII. gegen die verheirateten Priester! Mit welcher Entrüstung hetzte er nicht die royalistische und katholische Partei gegen sie auf! Wie trug er eifrig dafür Sorge, daß jeder Frank ihrer Besoldung ihnen entzogen werde zur Strafe, daß sie die Gesetze der Republik sich zu nutze gemacht und wie jeder andere Bürger verheiratet hatten! Und war er „der demütige Levite“, wie er als Verfasser des „Genius des Christentums“ sich in der Vorrede zu

dem Werke nennt, denn nicht selbst eine Art Priester, ja mehr als ein gewöhnlicher Priester, und war er nicht verheiratet, und das ohne Priester? Ich führe diesen Zug an, weil er einer der tausend Symptome von etwas ist, was sich überall bei der ganzen Wiedereinführung des Kirchlichen zeigt; ich glaube nicht, daß das Wort Heuchelei, so häßlich es klingt, ein zu grober Ausdruck dafür ist.

So ist dieses Buch, und so entstand es. Sein unerhörtes Glück und sein ungeheurer Einfluß geben ihm eine Bedeutung, die es durch sich selbst nicht haben würde. Es war das Buch des Augenblicks; es schmuggelte das Autoritätsprinzip, das bald den Thron besteigen sollte, unter der Hülle der Empfindsamkeit ein.[1]

[1] Sainte-Beuve: Chateaubriand et son groupe littéraire.

V

Jene Thronbesteigung wurde indes von einem Manne von ganz anderem Schrot und Korn herbeigeführt. Graf Joseph de Maistre wurde im Jahre 1754 in Chambéry in Savoyen in einer Familie geboren, welche dem hohen Beamtenstande angehörte und anfangs des siebzehnten Jahrhunderts aus Frankreich eingewandert war. Im Elternhause herrschte der Geist des strengen, gebieterischen Vaters, von altfränkischer Religiosität getragen. Joseph de Maistre, das älteste von zehn Kindern, wurde in so unbedingtem Gehorsam erzogen, daß er noch auf der Universität in Turin sich niemals ein Buch zu lesen gestattete, ohne vorher die Erlaubnis seines Vaters eingeholt zu habeu. Er vertiefte sich von Jugend auf in ernste Studien und lernte sieben Sprachen, was noch heute bei den das Französische als Muttersprache Sprechenden eine Seltenheit ist, es damals aber in noch viel höherem Maße war. Er wendete sich der Beamtenlaufbahn zu, wurde eine obrigkeitliche Person, wurde Senator in seiner Vaterstadt, wie sein Vater vor ihm, und vermählte sich im Alter von zweiunddreißig Jahren.

Er war Vater von zwei Kindern, als die französische Revolution ausbrach und eine durchgreifende Umwälzung in seinem Lebensschicksale herbeiführte. Savoyen wurde Frankreich einverleibt, und er verließ seine Heimat, um seinem Könige treu zu bleiben. Man stellte ihn vor die Alternative, entweder Bürger der französischen Republik zu werden, oder seine Güter konfisziert

zu sehen; er schwankte nicht. Er lebte nun einige Jahre lang in der Schweiz, wo er seine erste (anonyme) Arbeit „Considérations sur la France“ verfaßte — geschrieben 1796, herausgegeben in London 1797 — und u. a. auch Madame de Staël kennen lernte, die er so „verrückt“ fand, wie die neuere Philosophie seiner Ansicht nach jedes Weib machen mußte, übrigens jedoch „erstaunlich geistreich“ nennt, „besonders wenn sie nicht danach strebt“. Sie disputierten, daß die Funken flogen, ohne sich deshalb jemals zu entzweien.

Als 1797 der König von Sardinien unterlag und sich genötigt sah, seine Provinzen auf dem Festlande zu verlassen, um auf seiner Felseninsel Zuflucht zu suchen, befand sich Graf de Maistre gerade in Turin. Er mußte von dort nach Venedig flüchten, wo er unter den mannigfachsten Gefahren ankam und mit seiner Familie große Not litt.

Vom Jahre 1800 an bekleidete er die höchste richterliche Würde auf Sardinien und machte alle Anstrengungen, feste Zustände in der verlotterten Rechtspflege der Insel herzustellen. 1802 ernannte ihn der von allen Seiten verlassene König zu seinem Gesandten in Petersburg. Die Übernahme dieses Postens zwang ihn, sich von seiner Familie, mit der er durch die Bande der innigsten Liebe verknüpft war, zu trennen. Das Gehalt war so erbärmlich, daß es kaum ihn selbst, geschweige denn mehrere, ernähren konnte. Er war so arm, daß er nicht einmal einen Pelz besaß. In Rußland aber, wo eben die Regierung Alexander I. glückverheißend angebrochen war und wo es dem armen Gesandten einer Macht, die kaum in Betracht kam, von allem Anfange an glückte, das Vertrauen des Kaisers in allerhöchstem Maße zu gewinnen, entfaltete de Maistre all seine Gaben und seinen ganzen Einfluß. Die Festigkeit und Lauterkeit seines Charakters, seine ausgeprägt konservativen und monarchischen Gesinnungen, endlich die Schärfe und der Witz seines kenntnisreichen Geistes

sicherten ihm eine überlegene Stellung an einem Hofe, dessen Herrscher es weder für einen ungewöhnlichen Charakter, noch für hervorragende Geistesgaben an Sinn gebrach.

Obgleich von Nationalität Piemontese und zufolge der Lebensstellung als Diplomat notgedrungen bis zu einem gewissen Grade Kosmopolit, gehört Joseph de Maistre durch seine Sprache, und nicht durch diese allein, der französischen Litteratur an. Alle seine litterarischen Voraussetzungen waren französisch, und in der ganzen Anlage seines Geistes war viel Französisches. Nicht nur war Frankreich ihm stets die zentrale Macht in Europa, und der König von Frankreich als der „allerchristlichste" Monarch naturgemäß die Hauptstütze der monarchischen und christlichen Staatsordnung, er hielt es im Grunde selbst dann mit Frankreich, wenn dessen Feinde wider dasselbe für seine eigenen Ideen kämpften. Trotz allem freute er sich, als er das republikanische Frankreich die alliierten Heere schlagen sah. Wollten doch diese die Teilung Frankreichs, die Vernichtung seines Einflusses: „Unsere Nachkommen aber, die sich wenig um unsere Leiden kümmern und auf unsern Gräbern tanzen werden, sie werden sich über die Ausschreitungen, deren Zeugen wir waren, und welche das schönste Reich nach dem Himmelreiche ungeteilt erhielten, leicht zu trösten wissen." Er wünscht die Besiegung des Jakobinismus, nicht aber die Vernichtung Frankreichs, denn dies wäre gleichbedeutend „mit der unwiderruflichen Verdummung des Menschengeschlechts."

Er fühlte sich denn auch gewissermaßen von französischem Geblüt. Sein ganzes Leben hindurch betont und erfüllt er die Treuepflicht als des Königs von Sardinien Vasall und Diener; werden aber seine Dienste ihm allzuschlecht gelohnt, dann regt sich in ihm das Gefühl, daß es eigentlich eine Art Naturversehen gewesen, ihn keinen Franzosen werden zu lassen. Es heißt in einer seiner Depeschen: „Es will mir nicht aus dem Kopf, daß ich, wie ich es auch anstellen möge, durchaus nicht der Mann bin, der

für Seine Majestät paßt. Zuweilen bilde ich mir in meinen poetischen Träumereien ein, daß die Natur mich einmal in ihrer Schürze von Nizza nach Frankreich getragen hat, auf den Alpen aber einen Fehltritt that (was bei einer so alten Dame kaum zu entschuldigen), infolgedessen ich nach Chambery hinabfiel. Sie hätte direkt nach Paris wandern oder wenigstens in Turin, wo ich mich hätte entwickeln können, Halt machen sollen; aber die verhängnisvolle Dummheit ist nun einmal den 1. April 1754 geschehen. Ich finde in mir, ich weiß nicht was für ein gallisches Element, für welches ich übrigens den Respekt habe, den ich ihm schulde." [1] — Es ist sonach nicht bloß thunlich, es ist geboten, unter jenen, welche die gewaltsame geistige Reaktion gegen die Grundgedanken des achtzehnten Jahrhunderts herbeiführten, seinen Namen als ersten zu nennen.

Schon 1796 verrät sein erstes Buch den Charakter der Reaktion, der er Ausdruck leiht, die er mit starrer Konsequenz vertritt. Sein Bestreben geht schon während der Revolution, zu der Zeit, wo die Kontrerevolution zu erstarken beginnt, dahin, den beiden Mächten, denen das Jahrhundert den Garaus gemacht, dem Glauben an das Übernatürliche und dem Kultus der politischen Tradition, zum Durchbruch zu verhelfen.

Er stellt den Grundsatz auf, daß jedes Volk, wie jedes Individuum, seine Sendung zu erfüllen habe. Frankreich habe die Stellung, die ihm in Europa übertragen war, in einer Weise mißbraucht, die es mit schwerster Schuld belade. Es sei an der Spitze des religiösen Systems gestanden, und nicht ohne Grund wurde dessen König der allerchristlichste genannt. Da es jedoch seinen Einfluß dazu benutzte, seinem Berufe schnurstracks zuwider zu handeln und Europa zu demoralisieren, könne es nicht Wunder nehmen, daß es durch fürchterliche Züchtigungen auf die rechte

[1] Correspondance diplomatique I, S. 197.

Bahn zurückgeführt werde. Die französische Revolution habe ein satanisches Gepräge gehabt, das sie von allem unterscheide, was man je gesehen, vielleicht jemals sehen werde. Ihre sogenannten Gesetzgeber haben ein Wort ausgesprochen wie dies: „Das Volk unterhält keinen Kultus,“ ein Wort, das beinahe auf Haß gegen die Gottheit deute.

Schon Rousseau, der ja doch „der Mensch, welcher am meisten geirrt,“ sei, habe erkannt, daß nur eine beschränkte hochmütige Philosophie in den Stiftern von Religionen, wie die jüdische oder die muhamedanische, bloß glückliche Betrüger erblicken konnte. Die Philosophie sei eine desorganisierende, die Religion allein eine organisierende Macht. Keine Religion der Welt aber könne sich mit dem Christentum messen. Dieses allein wäre, wiewohl auf wunderbare Thatsachen gegründet, wiewohl eine Offenbarung unfaßbarer Dogmen, achtzehnhundert Jahre lang geglaubt und von den hervorragendsten Männern aller Zeiten, von Origines bis Pascal, verteidigt worden.

Nun sei es gestürzt und seine Altäre umgeworfen. Die Philosophie sei Siegerin geblieben, doch wenn das Christentum aus dieser Prüfung reiner, stärker als je hervorgehe, „dann, Franzosen! dann macht Platz dem allerchristlichsten König, erhebt ihn auf seinen alten Thron, schwingt seine Oriflamme und laßt sie verkünden, daß Christus befiehlt, lenkt, siegt!“ Eine andere Regierungsform als die Theokratie gebe es nicht, und jede Verfassung komme von Gott. Eine Verfassung gehe nie aus einer Debatte hervor, und die Rechte des Volkes stünden nicht geschrieben, oder die Grundgesetze, welche geschrieben stünden, seien nichts anderes als Erklärungen älterer Rechte, von denen man nur sagen könne, sie existieren, weil sie existieren. Die Verfassung von 1795 sei, wie die früheren revolutionären auch, für den Menschen geschaffen. Allein, es giebt keine Menschen in der Welt: „Ich habe in meinem Leben Franzosen, Italiener, Russen u. s. w. gesehen, ich weiß sogar —

Montesquieu sei es gedankt —, daß es Perser giebt; dem Menschen aber bin ich mein Lebtag nicht begegnet. Existiert er, so ist es hinter meinem Rücken.“ Nein, wenn die Bevölkerung, die Sitten, die Religion, die geographische Lage, die politischen Verhältnisse, das Nationalvermögen, die guten und schlechten Eigenschaften bei einem bestimmten Volke gegeben seien, dann sei eine Verfassung die Lösung der Aufgabe, die Gesetze zu finden, die für dieses Volk passen.

Er untersucht, wie die Kontrerevolution stattfinden werde, und sehr verständig weist er das Ungereimte der Annahme nach, daß sie nur als Resultat des Volkswillens kommen könne. Vier oder fünf Personen, sagt er, werden vielleicht Frankreich einen König geben. Briefe aus Paris werden den Provinzen verkünden, daß Frankreich einen König hat, und die Provinzen werden rufen: Es lebe der König! Und de Maistre sagt die Restauration sogar bis auf Einzelheiten voraus. Er thut es kraft seines beharrlichen Glaubens an die Vorsehung, zu einer Zeit, da solche Hoffnungen auf Sand gebaut erscheinen mußten. Und schon hier zeigt sich bei ihm die interessante Verbindung von äußerster Begeisterung für die vorrevolutionären Zustände und jenem praktisch politischen Sinn, welcher zur Vermeidung eines Doktrinarismus führt, der ihre Wiederherstellung unmöglich gemacht haben würde, indem er bezüglich der heiklen Frage, ob die Wiederkehr der Königsmacht die Rückgabe der Nationalgüter an ihre rechten Eigentümer zur Folge haben werde, sich mit einer Vorsicht ausdrückt, die von dem sonst so überzeugten, herausfordernden Ton der Schrift gewaltig absticht. Er erklärt, daß eine revolutionäre Regierung ihrem Wesen nach eine unbeständige Herrschaft abgebe. Unter ihr sei nichts fest. Da nun die Erwerbung von Nationalgütern, der allgemeinen Auffassung nach, noch nicht von dem Makel befreit sei, der ihr ursprünglich anhaftete, so würde eine Regierung, die sich nicht ein für allemal an das Gethane gebunden erachtete, aller Wahr-

scheinlichkeit nach, über diese Güter und Gründe herfallen, so wie sie nur könnte. „Unter einem beständigen Regiment hingegen hat alles Bestand, so daß die Monarchie wieder errichtet zu sehen selbst für die Erwerber von Nationalgütern von Wichtigkeit ist, damit sie wissen, woran sie sich zu halten haben.“ Mit anderen Worten, es liegt so viel Opportunismus in ihm, daß er einsieht, es gehe nicht an, nach der Revolution genau so zu regieren, wie vor ihr.

Seine Grundanschauung als Politiker geht dahin, daß der Staat ein Organismus sei, daß er als solcher wirkliche Einheit besitze und kraft einer fernen Vergangenheit, aus der er wie aus einem Borne schöpft, wie kraft eines inneren, heimlichen Lebensprinzips bestehe. Er gehe nicht aus einer Erörterung, sondern aus einem Mysterium hervor. Deshalb habe eine geschriebene Verfassung keinen Wert. Die Seele des Volkes sei es, die dem Volke Einheit und Dauer verleihe, und diese Seele sei des Volkes Liebe zu sich selbst und zu den nationalen Erinnerungen. Frankreich, das seien nicht dreißig Millionen Menschen, die zwischen den Pyrenäen und dem Rhein leben, es seien tausend Millionen die dort gelebt haben. Das Vaterland sei nichts anderes, als die Einheit aller derer, die auf demselben Stück Erde leben, gelebt haben und in Zukunft leben werden. Indem eine besondere Familie zum Sinnbild des Fortbestandes dieses Volkes wird, gelangt de Maistre zum Königtum.

Die Souveränetät sei nicht teilbar. Daher habe der König seine Macht nicht mit den Großen des Landes zu teilen. Diese hätten keine Sonderrechte, wohl aber Pflichten. Sie seien Ratgeber des Königs, Hüter der nationalen Einheit, indem sie das Volk mit dem Thron verknüpfen, Hüter auch des nationalen Zusammenhangs, indem sie die Überlieferung wahren. Die Wohlthaten der Autorität sollen sie unaufhörlich dem Volke, die Wohlthaten der Freiheit dem König predigen. Das Gesetz sei als solches

für alle gleich, daher ohne die Geschmeidigkeit, deren es bedürfe, um Freiheit geben und sichern zu können. Die aufgeklärte Alleinherrschaft sei die Bedingung der Freiheit.

Als Bonaparte auftritt und sich rasch zu Napoleon entwickelt, ist Joseph de Maistre selbstverständlich sein unversöhnlicher Feind. Aber er erkennt den Monarchen in ihm an, er fühlt, daß die Einheit des französischen Volks in ihm personifiziert sei, obgleich er in seinen Augen als demonium meridianum gilt (s. Corresp. diplom. II, 65). Er schreibt (Juli 1807): „Bonaparte läßt sich in seinen Zeitungen einen Sendboten Gottes nennen. Nichts richtiger als das! Bonaparte kommt geradewegs vom Himmel — — — wie der Blitz.“ Mit andern Worten, de Maistre erblickte in dem Unglück, das Napoleon über Europa brachte, wie in allen (gottgesandten) Übeln, Strafgerichte, deren Gerechtigkeit die Schuld ihrer Ausüber nicht vermindere. Er suchte sogar aus Liebe zu seinem Vaterlande, so große Überwindung es ihn auch kostete, 1808 von Petersburg aus eine Audienz bei Napoleon zu erlangen, in der Absicht, der Sache Sardiniens bei ihm das Wort zu reden. Er unternahm den Schritt nicht als Gesandter, sondern als Privatmann auf seine eigene Verantwortung hin. Napoleon, der übrigens seinen Brief unbeantwortet ließ, doch augenscheinlich für den Wert des Mannes nicht ohne Verständnis war, ließ ihn durch den französischen Gesandten vielfach auszeichnen und verübelte ihm seine Kühnheit keineswegs. Hingegen that dies sein eigener Hof. Man war höchlich verletzt und ließ ihn wissen, daß das Kabinett sich über den gethanen Schritt — von dem er sofort Meldung gemacht — gewundert habe. Mit stolzer Ironie antwortet er: „Das Kabinett ist verwundert. Daß die Welt zusammenstürzt, thut nichts zur Sache; aber Gott bewahre uns vor einem unvorhergesehenen Einfall! Und dies eben bestärkt mich nur noch mehr in der Überzeugung, daß ich nicht der Mann für Sie bin; denn ich kann Ihnen wohl versprechen, die Angelegenheiten Seiner Majestät

so gut wie Einer zu führen, Sie aber niemals in Verwunderung zu setzen, dafür kann ich mich nicht verbürgen. Es ist ein Charakterfehler von mir, gegen den ich machtlos bin." Er erfährt an sich selbst, was er irgendwo geäußert hat, daß, auf die Beständigkeit der Hofgunst sich verlassen, „buchstäblich dasselbe sei, wie sich auf einen Mühlenflügel legen wollen, um ruhig zu schlafen." Und er verteidigt sich mit diesen Worten: „Ich kenne alles, was man wider Bonaparte sagen kann. Er ist ein Ursurpator, er ist ein Mörder; doch wohl gemerkt, er ist Usurpator in geringerem Maße als Wilhelm von Oranien und Mörder in geringerem Maße als Elisabeth von England. — — — Vorläufig können wir nicht wider Gott ankämpfen und müssen mit dem verhandeln, dem es ihm gefallen hat, die Macht zu verleihen." (Lettres et opuscules I, 114.)

Vierzehn Jahre brachte Joseph de Maistre als Gesandter in Petersburg zu, schmerzlich die weiblichen Mitglieder seiner Familie missend. Viele Sorgen nagten an seinem Vaterherzen. Sein jüngstes Töchterchen war ihm völlig fremd. In seinen Briefen kommt das rührende Wort über sie vor, er glaube, wenn er nachts, von Arbeit übermüdet, in seinem Bette liege, „es in Turin weinen zu hören."

Der Kaiser von Rußland hatte, um ihm seine Achtung und sein Wohlwollen zu bezeigen, sowohl seinem Bruder, wie seinem jungen Sohne Offizierstellen im russischen Heere verliehen. Der Bruder wird während des Feldzugs im Kaukasus verwundet. Der Sohn nimmt an dem Kriege gegen Napoleon teil. „Niemand weiß," schreibt er, „was ein Krieg ist, wenn er nicht einen Sohn hat, der ihn mitmacht. Ich bemühe mich, so gut ich kann, die Träume von abgehauenen Armen und zerschmetterten Schädeln, die mich unaufhörlich peinigen, abzuweisen; so esse ich zur Nacht wie ein Jüngling, schlafe wie ein Kind und erwache wie ein Mann, d. h. zeitig."

Der große Lobredner des Henkers und des Scheiterhaufens hatte im Privatleben ein recht weiches Gemüt. Es fehlt ihm in seinen privaten Äußerungen keineswegs an Gutmütigkeit, so wenig wie es seinen öffentlichen Äußerungen an Humor gebricht.

Am liebenswürdigsten zeigt er sich wohl in den Briefen an seine Tochter: „Du frägst mich, mein liebes Kind, woher es kommt, daß die Frauen zur Mittelmäßigkeit verurteilt seien. Das sind sie keineswegs. Sie können sogar groß werden, doch auf weibliche Art. Jedes Wesen soll sich auf seinem Platz halten und keine anderen Vorzüge anstreben, als die für diesen gehören. Ich habe hier einen Hund mit Namen Biribi, der unsere Freude ist. Wenn er eines Tages Lust bekäme, sich satteln und zäumen zu lassen, um mich aufs Land hinauszutragen, so hätte ich so wenig meine Freude an ihm, wie an dem englischen Pferde Deines Bruders, wenn es Lust bekäme, mir auf die Kniee zu springen oder Kaffee mit mir zu trinken. Der Irrtum gewisser Frauen besteht in der Einbildung, daß sie, um sich über den Durchschnitt zu erheben, sich wie Männer gebärden müssen . . . . .

Wenn vor zwanzig Jahren eine schöne Dame mich gefragt hätte: Glauben Sie nicht, daß eine Dame so gut ein großer General sein könnte, wie ein Mann? so würde ich nicht gezögert haben zu erwidern: Ganz gewiß, Madame; wenn Sie ein Heer befehligten, würde der Feind vor Ihnen auf die Kniee sinken, wie jetzt ich es thue, und Sie würden in die feindliche Hauptstadt mit Trommeln und klingendem Spiele einziehen. Würde sie mir gesagt haben: Was hindert mich, soviel Astronomie zu können, wie ein Newton, ich würde ihr ebenso aufrichtig geantwortet haben: Nicht das Geringste, himmlisch schöne Dame. Nehmen Sie das Fernglas, und die Sterne werden es sich zur großen Ehre rechnen, von Ihren schönen Augen lorgnettiert zu werden, und sich beeilen, Ihnen alle ihre Geheimnisse zu verraten. Sieh, so spricht man zu den Frauen, in Versen wie in Prosa. Die aber müßte herz-

lich dumm sein, die das für bare Münze nähme.“ Er zeigt nun, daß es der Beruf der Frauen sei, Männer zu gebären und zu erziehen, und fährt fort: „Übrigens, mein liebes Kind, soll man nichts übertreiben. Ich glaube, daß die Frauen im allgemeinen sich nicht auf Kenntnisse verlegen sollen, die ihren Pflichten widerstreiten, bin aber durchaus nicht der Meinung, daß sie vollkommen unwissend sein sollen. Ich will nicht, daß sie wähnen, Peking liege in Frankreich, oder Alexander der Große hätte eine Tochter Ludwig XIV. gefreit.“ Und in einem nächsten Briefe: „Ich sehe, meine impertinenten Ausfälle gegen die gelehrten Frauen haben Dich etwas böse gemacht: Wir müssen indessen schlechterdings vor Ostern Frieden schließen, etwas, das mir um so leichter erscheint, als Du mich sicherlich nicht recht verstanden hast. Ich habe niemals gesagt, die Frauen wären Affen. Ich schwöre Dir bei allem, was mir heilig ist, daß ich sie stets ohne Vergleich schöner, liebenswürdiger und nützlicher gefunden habe als Affen. Ich habe nur gesagt, und davon kann ich nicht abgehen, daß die Frauen, welche Männer sein wollen, bloße Affen sind, denn gelehrt sein wollen, heißt Mann sein wollen. Ich finde, der heilige Geist hat sich sehr geistreich gezeigt, es derart einzurichten, so traurig es auch scheinen mag. Ich beuge mich tief vor dem Fräulein, das, wie Du schreibst, sich auf eine epische Dichtung eingelassen, aber um alles in der Welt hätte ich nicht ihr Mann sein mögen. Ich hätte in steter Angst gelebt, sie in meinem Hause mit irgend einer Tragödie oder gar irgend einer Posse niederkommen zu sehen. Denn ist das Talent einmal im Zuge, wer vermag ihm da Einhalt zu thun?“

„Was in Deinem Brief das beste und maßgebendste, das ist Deine Bemerkung über die Materialien zur Erschaffung des Menschen. Streng genommen ist nur der Mann Staub und Asche. Wollte man ihm die Wahrheit ins Gesicht sagen, man müßte ihn Unflat nennen, indes das Weib aus einem bereits

präparierten und zur Würde einer Rippe erhobenen Schmutz gebildet ist. Corpo di Bacco! questo vuol dir molto. Übrigens kannst Du, liebes Kind, meines Erachtens nie zu viel von dem Adel der Frauen sagen, auch nicht von dem der bürgerlichen Frauen. Für einen Mann soll es gar nichts vortrefflicheres geben, als ein Weib, ganz wie für ein Weib u. s. w. Aber gerade um der hohen Idee willen, die ich von dieser sublimen Rippe habe, werde ich ernstlich böse, wenn ich etliche sie wieder zu primitivem Schmutz umzuwandeln bemüht sehe. Damit scheint mir die Frage vollständig geklärt." (Lettres et opuscules I, 145, 156.)

Man wundert sich, den streng rechtgläubigen Katholiken mit der biblischen Sage so frei scherzen zu sehen. Doch selbst im Witze und Scherze verleugnet sich der reaktionäre Grundzug nicht. Es ist überhaupt charakteristisch für de Maistre, daß bei ihm ein gewisser prickelnder Witz Hand in Hand mit gewaltsamer dämonischer Energie der Gefühlsausbrüche geht, einer Energie, die sich u. a. in so kleinen Symptomen äußert, wie daß das Wort à brûle-pourpoint sein Lieblingsausdruck ist. Das spielt ja wörtlich darauf an, dem Gegner eins dicht auf den Wams zu brennen. In den „Soirées de Saint-Pétersbourg", wo sein Grimm gegen Bacon, dem er später in einem so großen dilettantischen Werke Luft machte, sich bereits zu äußern beginnt, sagt er mit einem Scherz, ganz dementsprechend, wie die neueste Naturwissenschaft die Sache auffaßt: „Bacon war ein Barometer, der schönes Wetter anzeigte, und weil er dies that, so glaubte man, er sei es, der es geschaffen," desgleichen in einem Briefe mit einer neuen scherzhaften Wendung: „Ich weiß nicht, wie es zuging, daß ich mich auf Leben und Tod mit dem seligen Kanzler Bacon herumschlug. Wir haben miteinander geboxt wie zwei Boxer von der Fleetstreet, und hat er mir ein paar Haare ausgerissen, so sitzt doch auch seine Perücke, sollte ich meinen, nicht mehr an ihrem Platz."

Wenn er auf seine Lieblingsideen zu sprechen kommt, erhält sein Witz zuweilen einen selbstironisierenden Charakter; so im zweiten Teile seiner Soireen, wo er die Art und Weise bespricht, wie man den Korpsgeist aufrecht erhalten kann. Eine ungemeine Menschenverachtung liegt hier hinter dem Scherz verborgen. „Um Ehre und Disziplin," sagt er, „in einem Korps oder in welcher Gemeinschaft immer zu wahren, sind privilegierte Belohnungen lange nicht so wirksam, als privilegierte Strafen." Er weist auf den Einfall der Römer hin, die militärische Bastonnade zu einem Vorrecht zu machen, indem allein die Soldaten das Recht hatten, mit Rebstöcken geprügelt zu werden. Kein Mann, der nicht Militär war, durfte mit einem Rebstocke geprügelt werden, und kein anderes Holz als dieses durfte dazu verwendet werden, einen Militär zu prügeln. „Mir ist es unbegreiflich, daß nicht auch dem Hirn eines modernen Souveräns eine solche Idee entsprungen ist. Würde ich über diesen Punkt befragt, ich wäre nicht dafür, auf den Rebstock zurückzugreifen, denn sklavische Nachahmungen nützen nichts. Ich würde den Lorbeerbaum vorschlagen." Nun wird auseinandergesetzt, wie in der Hauptstadt ein Treibhaus zu errichten wäre, einzig zu dem Zwecke, das nötige Quantum Lorbeerholz zu produzieren, um durch die Unteroffiziere die Rücken der russischen Soldaten damit gerben zu können. Dieses Treibhaus solle unter der Aufsicht eines Generals stehen, welcher Ritter des St. Georgsordens mindestens zweiter Klasse sein müsse und den Titel „Oberinspektor des Lorbeertreibhauses" führe. Die Bäume sollte niemand anders ziehen, warten und beschneiden dürfen, als alte Invaliden von makellosem Ruf. Das Modell der Stöcke, die sich alle genau zu gleichen hätten, solle im Kriegsministerium in einem roten Etui verwahrt werden, jeder Stock im Knopfloche der Unteroffiziere an einem St. Georgsbande hängen und auf der Fassade des Treibhauses die Inschrift zu lesen sein: „Dies ist *mein* Baum, der *meine* Blätter treibt."

de Maistre lebte in Petersburg in großer Dürftigkeit. Er ertrug die Entbehrungen ungebeugten Mutes. Von seinem undankbaren Hofe sah er sich in jeder Beziehung beargwohnt und im Stich gelassen. Nicht einmal die Auslagen, zu denen er aus seinen beschränkten Mitteln genötigt war, um Landsleuten in Rußland etwas vorzustrecken, konnte er zurückerhalten. In diesen Jahren gelangten indessen seine Ideen zur vollen Entwickelung, gewann seine geistige Physiognomie ihre Originalität. Die Briefe, private wie diplomatische, die er in diesen Jahren schrieb, geben ein vortreffliches Bild der Stimmungen und Zustände am Hofe Alexanders I. Jene besonders, die aus der Zeit vor dem Feldzuge Napoleons in Rußland und während desselben datieren, sind durch den lebendigen Einblick, welchen sie in die damals durch falsche und wahre Nachrichten allenthalben im russischen Reiche hervorgerufenen Befürchtungen, Hoffnungen, Paniken und freudigen Stimmungen gewähren, äußerst interessant. de Maistre ist anfangs voller Sorge über den Ausgang des Krieges und durchschaut die Untüchtigkeit der Generäle, die man einem Feldherrn wie dem Kaiser der Franzosen gegenüberstellt. Doch von dem Augenblicke an, wo es sich herausstellt, wie erbärmlich das französische Heer dazu ausgerüstet ist, auch nur eine Herbst-, geschweige denn eine Winterkampagne in Rußland auszuhalten, hegt er nicht mehr den geringsten Zweifel über den Ausgang und sieht den Sturz Napoleons und die Vernichtung seines Eroberungswerkes, wovon er im allgemeinen schon längst überzeugt gewesen, als nahe bevorstehend voraus.

In Petersburg verfaßt er sechs seiner Werke, von denen die Bücher „Über den Papst“ und „Über die gallikanische Kirche“, die „Untersuchungen über Bacons Philosophie“, endlich die „Abendunterhaltungen in St. Petersburg“ die wichtigsten, wie für den Charakter des Verfassers bezeichnendsten sind. „Les Soirées de St.-Pétersbourg“ enthalten die philosophisch theologische Grund-

lage, auf welcher seine politische Theorie sich aufbaut. Er mußte auf den Einwand gefaßt sein, daß sein absoluter König für seine Macht keine Basis habe, noch eine Verantwortung für dieselbe trage, mit anderen Worten, daß die Alleinherrschaft ungerecht sei. Er begegnet diesem Einwand vor allem mit der allgemeinen Bemerkung, daß Ungerechtigkeit das Gesetz aller menschlichen Gesellschaft, weil das Gesetz des Erdenlebens sei. Schon in der Natur herrsche Tyrannei. Pflanzen und Tiere töteten einander unaufhörlich mit dem Rechte des Stärkeren. Und weit davon entfernt, in der Menschenwelt außer Kurs gesetzt zu sein, herrsche das Gesetz auch hier als Gesetz des Krieges. Der Krieg sei ein permanenter Zustand im Leben der Menschheit. Mit Ausnahme weniger Jahre habe er in jedem Jahrhundert von den ältesten Zeiten bis herab zu den unseren gewütet und werde auch ferner fortwüten. Stets werde Menschenblut den Erdball überströmen. Denn die Züchtigung von oben laste schwer auf den Menschen. Daher das hohe Ansehen, in dem das Kriegerhandwerk stehe und zu allen Zeiten gestanden habe. Kein Stand sei so geehrt, wie der des Soldaten. Das Menschengeschlecht als Ganzes sei schuldig und verdiene die Geißel des Krieges, so ungerecht es den einzelnen auch treffen mag, wenn unschuldiges Blut vergossen wird.

Es sei demnach nur nach dem Vorbilde Gottes, wenn auf Erden der Souverän erstens der Kriegsherr sei, zweitens das göttliche und furchtbare Vorrecht habe, die Schuldigen zu strafen. Aus diesem Vorrecht aber folge wiederum die Notwendigkeit der Existenz eines Menschen, dessen Aufgabe es ist, die Züchtigungen, welche die menschliche Gerechtigkeit verhänge, zu vollziehen. Und in der That finde solch ein Mensch sich allerwärts, so seltsam, so unerklärlich dies auch sei. Denn unsere Vernunft finde in der Menschennatur keinen Beweggrund, der jemand zur Wahl dieses Lebensberufes bestimmen könnte. Und ein Gefühl von Andacht, von Ehrfurcht ergreift bei dem Gedanken an die Person des

Henkers, der so sehr verkannt wird, den Mann, dem de Maistre seine Anschauungen in den Mund legt.

Der Militär als solcher sei der herrschenden und für de Maistre vollauf berechtigten Auffassung nach so vornehm, daß selbst das, was sonst allgemein für das Erniedrigendste gehalten wird, durch ihn geadelt werde. Er könne das Henkeramt ausüben, ohne dadurch im geringsten erniedrigt zu werden, vorausgesetzt, daß er die Exekution nur an seinen Standesgenossen vornimmt, vorausgesetzt auch, daß er keine anderen Mittel gebraucht, ihnen den Tod zu geben, als seine Waffen. Nicht umsonst prange auf jeder Seite des alten Testaments die Bezeichnung „Gott der Heerscharen". In der That werde nichts so hoch geehrt, als unschuldigen Sinnes unschuldiges Blut zu vergießen. Ja, am bewunderungswürdigsten findet de Maistre den Soldaten, wenn dieser sich zur Begeisterung für das Blutbad aufschwingt. Das sei noch gar nie vorgekommen, daß ein Heer sich geweigert hätte, in den Kampf zu ziehen. Nichts widerstehe der Gewalt, die den Menschen in eine Schlacht hineintreibe. Und weshalb? Auf daß unaufhörlich und bis an das Ende aller Tage das Gesetz der gewaltsamen Vernichtung der lebenden Wesen, das vom niedersten Tiere sich bis zum Menschen hinauf erstreckt, zum Vollzug gelange.

Doch während es so seit Menschengedenken keine geachtetere Lebensstellung gegeben habe, als diejenige, welche das Vergießen unschuldigen Blutes im Gefolge hat, sei durch ein merkwürdiges Vorurteil der Lebensberuf des Henkers ebenso verachtet, als der des Soldaten angesehen ist. de Maistre wirft die Frage auf, ob dieser Mann, der allen einträglichen und ehrenhaften Professionen die, seine Mitmenschen zu foltern und totzuschlagen, vorzieht, nicht ein Wesen ganz besonderer und höherer Art sei, worauf er in seinen Dialogen den Grafen, der ihm selbst als Sprachrohr dient, erwidern läßt:

„Was mich betrifft, so steht mir dies außer allem Zweifel.

Äußerlich ist er wie wir beschaffen; er wird wie wir geboren, allein er ist ein Wesen von außerordentlicher Art, und damit er inmitten der Menschenfamilie existieren könne, bedarf es eines besonderen Aktes der Schöpfermacht. Er ist als eine Welt für sich geschaffen. Alle scheuen ihn; um sein Haus her ist es öde; alle fliehen die Stätte, wo er mit seinem Weibsen und seiner Brut haust, deren Stimmen die einzigen menschlichen sind, die er hört; ohne sie würde er stets nur Wehklagen vernehmen .... Ein unheimliches Signal wird gegeben. Einer der niedersten Diener der Gerechtigkeit klopft an seine Thür und benachrichtigt ihn, daß man seiner bedürfe. Er zieht fort. Er langt an einem öffentlichen Platze an, wo dichtgedrängt eine Menschenmenge in Spannung harrt. Man wirft ihm einen Giftmischer, einen Vatermörder, einen Kirchenschänder vor: er ergreift den Mann, er bindet ihn auf ein wagrecht gelegenes Kreuz, er erhebt den Arm: da tritt eine entsetzliche Stille ein und man hört nur das Knacken der von dem Eisenbeile zerschmetterten Knochen und das Heulen des Opfers. Er nimmt den Mann ab, er trägt ihn auf das Rad hin, die gebrochenen Glieder werden um die Speichen des Rades geflochten; das Haupt hängt nieder, die Haare sträuben sich, und der geöffnete Mund, der einem glühenden Ofen gleicht, stößt eine kleine Anzahl abgerissener, blutender Worte hervor, die um den Tod betteln. Der Henker hat sein Werk vollbracht: sein Herz pocht, doch vor Freude; er ist stolz auf seine That, er spricht in seinem Herzen: Niemand kann besser aufs Rad flechten als ich. Er steigt herunter, streckt seine blutgefärbte Hand aus, und die Obrigkeit wirft, aus so weiter Entfernung als möglich, ein paar Goldstücke hinein, mit welchen er sich durch eine Doppelreihe von Menschen, die vor Grauen zur Seite weichen, entfernt. Er setzt sich zu Tische und ißt; er geht sodann zu Bette und schläft. Und wenn er den nächsten Morgen erwacht, denkt er an alles, nur nicht an das, was er gestern gethan. Ist er ein Mensch?

Ja. Gott nimmt ihn in seinen Tempeln auf und gestattet ihm zu beten. Er ist kein Verbrecher, und dennoch nennt keine menschliche Sprache ihn ehrlich und achtungswert."

„Nichtsdestoweniger' beruht alle Größe, alle Macht, alle Über- und Unterordnung auf dem Scharfrichter. Er ist der Schrecken der menschlichen Gesellschaft und das sie zusammenhaltende Band. Man nehme diese unfaßbare Wirkungskraft von hinnen, und im selben Augenblicke erscheint die Ordnung vom Chaos verdrängt, die Throne sinken in den Abgrund, und der Staat verschwindet. Gott, der Urquell der Souveränetät, ist denn auch der Urquell der Züchtigung. Er hat unsere Erde auf diese beiden Pole gegründet, denn der Herr ist der Herr der Pole und läßt die Welt sich um sie drehen."

Und um dem überraschten Leser so recht die Ehrfurcht vor dem Henkeramte einzuprägen, die ihm beizubringen mit dem System übereinstimmt, und mit welcher zu verblüffen de Maistres Temperament eine wahre Wollust ist, bringt er dies Thema des ersten Gespräches im siebenten Dialoge neuerdings zur Sprache, wirft hier die Frage auf, was wohl eine Intelligenz aus andern Sternen, welche irdische Verhältnisse studiere, über den Henker denken würde, und erteilt selbst die Antwort: „Er ist ein erhabenes Wesen, der Eckstein der menschlichen Gesellschaft. Da das Verbrechen nun einmal auf Erden seinen Wohnsitz aufgeschlagen hat, und da es nur durch Züchtigung zu bändigen ist, so ist es klar, daß mit dem Verschwinden des Scharfrichters alle Ordnung verschwände. Und welche Seelengröße, welche edle Uneigennützigkeit muß nicht notgedrungen bei einem Manne vorausgesetzt werden, der sich einer, ob auch unstreitig höchst ehrenvollen, so doch höchst peinlichen, der Menschennatur widerstrebenden Aufgabe unterzieht" u. s. w.

Es liegt hierin zugleich die Freude an Konsequenz, die bei dem ersten großen Vorkämpfer des Autoritätsprinzips im neunzehnten Jahrhundert stets zu finden ist, die Freude am Para-

doxen, welche einen der Grundzüge von de Maistres Geist bildet, und die Freude am Ausmalen von Leiden, die er mit Görres und so vielen andern Verfechtern der düstern Lehre von der notwendigen Unterjochung der Menschheit unter Königen und Priestern teilt.

de Maistre ist empört darüber, daß man häufig hören müsse, Verbrechen blieben ungestraft. Was meine man mit solchen Behauptungen? „Für wen sind Knute, Galgen, Rad und Scheiterhaufen denn da? Für das Verbrechen offenbar.“

Daß die Gerichte sich zuweilen irren können, bewirke Ausnahmen, welche die Regel nicht zu erschüttern vermögen. Den Erzählungen von den vielen Justizmorden, die begangen worden, sei keineswegs Glauben beizumessen. Man komme nicht mit Calas. Calas' Unschuld sei nichts weniger als sicher.

Schon der Umstand, daß Voltaire ihn in Schutz nahm, spricht augenscheinlich dagegen. Doch im schlimmsten Falle: Daß ein Unschuldiger mit dem Leben büße, sei ein Unglück wie ein anderes auch. Daß ein Schuldiger entkomme, sei eine weitere Ausnahme der nämlichen Art. Oft seien es indessen so unerwartete, so gar nicht vorherzusehende Umstände, die zur Entdeckung eines Verbrechens führen, daß die menschliche Gerechtigkeit offenbar nicht ohne einen gewissen höheren Beistand sein könne. Überdies spreche die höchste Wahrscheinlichkeit dafür, daß, wo wir der menschlichen Gerechtigkeit thörichterweise den Vorwurf machen, einen Nichtschuldigen bestraft zu haben, dieser gleichwohl schuldig sei, nur eines anderen, ganz unbekannten Verbrechens. Mehrere Fälle dieser Art seien sogar durch eigenes Geständnis an den Tag gekommen. — de Maistre weiß, wie man sieht, immer einen Ausweg zu finden.

Was Seuchen betreffe, so gelte von ihnen etwas Ähnliches. Auch die Ungerechtigkeit ihres Auftretens sei nur scheinbar. Könnte man die Unmäßigkeit auf allen Gebieten vertreiben, würde man den größten Teil der Krankheiten, ja in der That die sämtlichen

verjagen. Zu diesem Schlusse könne man nämlich folgendermaßen gelangen. Gäbe es nichts moralisch Übles, so gäbe es auch kein körperliches Übel, und da eine unendliche Menge von Krankheiten die unmittelbare Folge von Verstößen seien, so dürfe man diese Beobachtungen getrost verallgemeinern und sagen, daß dasselbe von allen gelte.

Alles sei sonach moralisch in bester Ordnung. Wohl wahr, das Erdenleben sei schrecklich, doch sei Gott deshalb nicht ungerecht; er sei beleidigt, sei gekränkt und Blut allein vermöge seinen Zorn zu besänftigen. Die Menschheit wäre sich frühe ihres tiefen Falls bewußt, sich frühe bewußt gewesen, daß auch der Unschuldige die Sünden des Schuldigen sühnen könne und müsse, kraft der Übertragbarkeit der Verdienste, wie daß kein Heil zu finden, es sei denn, daß das Blut des Opfers vergossen werde.

Der Begriff des Opfers hat daher de Maistre lebhaft und beständig beschäftigt. Das Opfer sei der ideale Mord, verursacht einzig und allein von dem Gedanken, das Rechte zu thun. Er war von den ersten Zeiten der Menschheit an als Tier- und Menschenopfer Brauch, und empfing im Christentum seine Weihe und tiefere Bedeutung. Hier werde nicht ein zufällig Unschuldiger, von dem man nicht wisse, ob er nicht etwa in andern Punkten schuldig sei, geopfert, vielmehr ein Wesen, das eben um seiner Unschuld willen zum Tode erkoren ist. Folglich sei hier der Höhepunkt erreicht.

Gewiß sei der Vernunft all' dies ein Ärgernis. Allein gerade das Irrationelle sei das Merkmal der Wahrheit. Die scheinbar sonnenklarste Theorie widerstreite fast immer der Erfahrung. Die ganze Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, sein Optimismus, sein Liberalismus, seien sonnenklar. Eben deshalb seien sie so oberflächlich. Sie befriedigten die Vernunft, aber die Erfahrung öffne die Augen über ihren Unwert. Nichts scheine einleuchtender, als daß der Mensch frei geboren sei. Doch wenn

Rousseau sagt: „Der Mensch ist frei geboren und dennoch ist er überall in Fesseln,“ so merke er nicht, daß er nicht nur eine Dummheit sage, sondern das Gesagte auch ausdrücklich für eine solche erkläre. Genau so vernünftig wäre es zu sagen: Die Schafe sind als fleischfressende Tiere geboren, leben aber nichtsdestoweniger überall von Pflanzennahrung. — Ebenso gebe es theoretisch nichts Unvernünftigeres als das erbliche Königtum. Wenn man zum voraus ein Herrschaftssystem zu wählen hätte, würde man den für toll halten, der zwischen einer Erb- und einer Wahlmonarchie schwanke. „Und dennoch wissen wir aus Erfahrung, daß alles in allem die erstere die beste, die andere die schlechteste Regierungsform ist.“ Die Welt wäre mit anderen Worte soweit davon entfernt, vernünftig zu sein, daß sie umgekehrt ein System sei von tiefen und kräftigen Vernunftwidrigkeiten

Das Christentum sei daher keine neue, vor dessen Auftreten unbekannte Lebensanschauung. Es stehe im Zusammenhang mit der ganzen Reihenfolge der heidnischen Religionen und werde in ihnen vorbereitet. Alle die christlichen Wahrheiten fänden sich im Heidentum angedeutet. So enthalte schon das alte Opferwesen den entscheidenden Opfergedanken. Und de Maistre ist empört, in Voltaire den Ausbrüchen irreligiösen Abscheus vor den Opferfesten des Heidentums zu begegnen. Noch größer ist seine Entrüstung, als er nach einer Schilderung der Menschen- und Kinderopfer auf folgende Worte bei ihm stößt: „Doch die Opfer der Inquisition, über die wir uns so oft verbreitet haben, sind noch hundertmal abscheulicher.“

Schon in der Abhandlung „Eclaircissement sur les sacrifices“ sieht er sich daher veranlaßt, für die Inquisition, die er bald in einer besonderen Schrift verteidigen sollte, eine Lanze zu brechen. Er schreibt, „der Passus [Voltaires] über die Inquisition scheint in einem Anfall von Delirium verfaßt zu sein. Wie! Die gesetzliche Exekution einer kleinen Anzahl von Menschen, anbefohlen von

einem zu Recht bestehenden Gerichtshofe, kraft eines feierlich vorher verkündeten Gesetzes, gegen dessen Strafbestimmungen nicht zu verstoßen, jedes der Opfer volle Freiheit hatte, diese Exekution, sage ich, sollte hundertmal abscheulicher sein, als die grauenhafte That, daß Eltern ihre Kinder in die Flammenarme des Molochs legten? Welch rasender Wahnwitz! Welche Verleugnung aller Vernunft, aller Gerechtigkeit, aller Scham!“ de Maistre rast, weil er hier dem Manne gegenübersteht, der sein Gegenpol war und gleich ihm mit der Waffe des Witzes und der Paradoxie kämpfte, nur unendlich gewaltiger als er.

Indem er seine politische Lehre auf die Religion als deren Grundlage zurückführte, leitete er also die Fürstenmacht von Gott ab. Von Gott hätten die Könige ihr Recht, gegen Gott hätten sie ihre Pflichten. Nicht die Macht des Königs sei unbedingt, seine Pflicht wäre es, da sie Pflicht gegen das Unbedingte sei. Das Recht des Volkes wiederum sei des Königs Pflicht gegen Gott. In dem Ausspruch „Volkes Stimme, Gottes Stimme!“ liege die Wahrheit, daß das Recht des Volkes Gottes Recht dem Könige gegenüber sei. Und die Stimme Gottes sei keine Redensart, Gottes Stimme sei leibhaft in der Kirche. Der König sei verantwortlich vor Gott, und die Kirche sei die Bewahrerin der göttlichen Wahrheit. Die Kirche aber sei ihrerseits monarchisch wie der Staat gegliedert. Wie der Staat so viel heiße als der König, von den Großen des Landes mit Rat und That unterstützt, so heiße die Kirche so viel, als der von Kardinälen und Bischöfen beratene und unterstützte Papst. Es liege in dem Begriff der Souveränetät selbst, daß, wie der König unumschränkt, so der Papst unfehlbar sei. Es wundere die Leute durchaus nicht, daß der Kapitän eines Schiffes als unfehlbarer Souverän auftritt, der eine Kritik seiner Befehle niemals duldet, sondern unbedingt befiehlt und blinden Gehorsam heischt; daß der Papst in allen kirchlichen Angelegenheiten unfehlbar sei, das nehme sie Wunder. Die Leute seien an die

Vorstellung gewöhnt, daß es über allen Unter- und Obergerichten einen obersten Gerichtshof gebe, dessen Urteile inappellabel seien und keiner Kritik unterworfen werden dürfen, und sie wunderten sich, daß der Papst als Oberhaupt der Kirche unfehlbar sei. Hätten sie einen Begriff, was Souveränetät bedeute, sie würden sich nicht wundern. Er macht, wie man sieht, mit großer Geschicklichkeit den Versuch, das kirchliche Dogma den Laien zu rationalisieren.

Das von den Katholiken als sein Hauptwerk betrachtete Buch über den Papst zieht das letzte Resultat seiner kirchlichen Anschauungen.

Er war dazu durch die Reue darüber veranlaßt worden, selbst in einem kritischen Augenblicke die Ehrfurcht, die er dem Oberhaupt der Kirche schuldete, verletzt zu haben. Als drei Jahre nach dem Abschlusse des Konkordats der Papst auf Napoleons Aufforderung hin nach Paris reiste, um den neuen Kaiser zu salben und zu krönen, empfand Joseph de Maistre als treuer Royalist solchen Unwillen hierüber, daß er in mehreren Briefen an seinen Hof äußerst heftige Ausdrücke über den heiligen Vater gebrauchte, so starke Ausdrücke, daß Cavour im Jahre 1858 Joseph de Maistres „Mémoires et correspondance diplomatique" aus jenen Jahren herausgeben ließ, um die päpstliche Macht eines geistigen Alliierten zu berauben. Als de Maistre wenige Jahre darauf den Bruch zwischen Napoleon und dem Papste erlebte und diesen vom Kaiser gekränkt und mißhandelt sah, schmerzte ihn sein früheres Vorgehen und er beschloß, dem Papste volle Genugthuung zu leisten.

Das Buch über den Papst hat den Grundgedanken, daß es kein menschliches Gemeinwesen ohne Regierung, keine Regierung ohne Souveränetät und keine Souveränetät ohne Unfehlbarkeit gebe. Ja, dies letztere Privilegium sei so unentbehrlich, daß man selbst in den weltlichen Gemeinwesen (wo es nicht existiere) bei Strafe der Auflösung derselben genötigt sei, die Unfehlbarkeit

vorauszusetzen. Die Kirche verlange nichts mehr, als die übrigen Souveränetäten, wiewohl sie vor diesen den unermeßlichen Vorzug voraus habe, daß ihre Unfehlbarkeit einerseits von den Menschen vorausgesetzt werde, andererseits von Gott verheißen sei.

Er sagt in diesem Buche: „Eine große und mächtige Nation hat kürzlich vor unsern Augen nach Freiheit mit dem gewaltigsten Kraftaufwande gerungen, den je die Welt gesehen. Was hat sie erreicht? Sie hat Schande und Spott auf sich gehäuft, um schließlich einen korsikanischen Gendarm auf den Thron des französischen Königs zu erheben.“ Er zeigt, wie bei dem katholischen Dogma jede Art von Aufruhr sich von selbst verbiete, während der von der Souveränetät des Volkes ausgehende Protestantismus die Entscheidung der innern Stimme, die sich von einem gewissen moralischen Instinkt herschreiben solle, anheim gebe. „Es besteht soviel Analogie, soviel Familienähnlichkeit, soviel gegenseitige Abhängigkeit zwischen der päpstlichen und der königlichen Gewalt, daß man die erstere nie erschütterte, ohne die letztere anzutasten.“ Zum Beweise hierfür zitiert er den Ausspruch Luthers, die Fürsten seien im allgemeinen die größten Narren und abgefeimtesten Schurken von der Welt; man habe nichts Gutes von ihnen zu erwarten, sie seien Gottes Schergen, deren er sich bediene, um uns zu züchtigen. Er weist nach, daß der Protestantismus, der die Königsmacht nicht respektiere, auch keinen Respekt vor der Ehe habe. „Hatte nicht Luther die Frechheit, in seinem Kommentar zu Genesis 1525 zu schreiben, daß hinsichtlich der Frage, ob man mehrere Frauen haben dürfe, die Autorität der Patriarchen uns dies frei stelle, daß die Sache weder gestattet, noch verboten sei, und daß er für sein Teil kein Urteil abgebe — eine erbauliche Theorie, die alsbald im Hause des Landgrafen von Hessen ihre Anwendung fand.“ Luther gestattete ja diesem Souverän, sich eine zweite Frau antrauen zu lassen. — Rousseau gegenüber behauptet de Maistre, der Mensch sei von Natur ein Sklave, und

erst das Christentum hätte ihn auf übernatürliche Weise befreit. Deshalb nennt er auch das christliche Weib ein in Wahrheit übernatürliches Wesen. — Voltaire ist ihm hier geradezu der Mann, „in dessen Hände die Hölle ihre ganze Macht gelegt.“ Das Buch gipfelt in dieser seiner Staatstheorie: „Die Monarchie ist ein Mirakel, und statt sie als solches zu ehren, wirft man ihr Despotie vor. Der Soldat, der einen Menschen nicht tötet, wenn ein legitimer Fürst es gebietet, ist nicht minder schuldig, als der ohne Ordre einen Mord begeht.“ Die Staaten, die den Protestantismus einführten, wurden zur Strafe ihrer Monarchen beraubt. Denn de Maistre hatte ausgerechnet, daß in den protestantischen Ländern die Regierungszeit der Fürsten kürzer währe, als in den katholischen. Nur einer Schwierigkeit begegnet er hier, die er sich nicht zu deuten vermag. Sie kommt von Dänemark. Er findet, daß einzig dort, unter allen protestantischen Ländern, die Fürsten nach der Reformation ebenso lange leben als vor derselben. „Auf Dänemark scheint aus irgend einem verborgenen, doch für die Nation sicherlich ehrenvollen Grunde, dieses Gesetz von der Verkürzung der Regierungszeit der Fürsten keine Anwendung zu finden.“[1]

Dem Werke über den Papst reihte sich in der ältesten Ausgabe als dessen fünftes Buch die später selbständig herausgegebene Schrift „Über die gallikanische Kirche“ an. Dieselbe gelangt in äußerster Verfolgung der Theorie des Papsttums zu einem für die relative Unabhängigkeit der französischen Kirche vernichtenden Schlusse und schlägt so einen feindseligen, abfertigenden Ton gegen Bossuet, den de Maistre sonst in jeder Beziehung hochhält, an. Einen besonderen Gegenstand seines Zornes und seiner Angriffe bildet die Kirchenversammlung, die 1682 zu dem Zwecke abgehalten wurde, der Macht des Papstes feste Grenzen zu ziehen,

[1] Du Pape, S. 160, 174, 383.

ebenso jene, die im Jahre 1700 Jesuiten und Jansenisten gleicher Weise verurteilte. Hier spricht die Leidenschaft eines ganzen Lebens aus de Maistre. Zeit seines Lebens war er der begeisterte Freund und Bewunderer, die Stütze der Jesuiten gewesen. Durch seine Briefe aus Rußland zieht sich das stete sorgliche Streben, ihre schwierige Stellung als Katholiken in dem griechisch-orthodoxen Lande zu festigen, sie zu decken, wenn der Hof darüber aufgebracht ist, daß sie unter dem hohen Adel Proselyten machen u. s. w. In dem Buche nimmt er sich nun ihrer gegen Pascal an. Nicht etwa vom Standpunkte einer überlegenen Philosophie, von dem aus es seine guten Gründe gehabt hätte, denn in ihrem gesunden Verständnis dafür, daß es keine andere Moral als eine Zweckmoral geben kann, überragen die Jesuiten in gewisser Beziehung ihren genialen Angreifer. Auch nicht, wie die Verteidigung sich gleichfalls führen lassen würde, vom rein weltmännischen Standpunkte aus, insofern sie durch Anpassen der Prinzipien, durch ihre praktische Nachsichtigkeit die Klugheitsregel befolgt haben, nicht abzuschrecken, und lieber durch bescheidenere Forderungen etwas, als durch zu hochgespannte gar nichts von den Geboten der Moral erfüllt zu sehen. Er begnügt sich damit, die von Pascal angegriffenen jesuitischen Werke über Moral als ganz veraltete Scharteken zu bezeichnen, die Pascal nur der Vergessenheit entrissen hätte, um hierdurch einen Orden zu kränken und herabzusetzen, dem selbst seine Feinde die Regelmäßigkeit seiner Sitten und die Strenge seiner Disziplin nachrühmen mußten. Und sich zur Abwechslung einmal geschickt auf den Standpunkt des Weltkindes stellend, sagt er recht witzig: „Es macht sich übrigens recht drollig, wenn wir Weltkinder, die wir sind, uns mit einem Male hinstellen und gegen die *laxe Moral* der Jesuiten deklamieren. Soviel steht fest, daß die ganze Gesellschaft sofort eine andere Physiognomie hätte, wenn Jeder nur sich Escobars Moral befleißigen und keine andern Sünden sich gestatten wollte, als die von ihm entschuldigten."

Der energische Verteidiger des Systems der Vergangenheit konnte nicht umhin, vor seinem Lebensende auch noch der großen Verkannten, der Inquisition, eine ausdrückliche Ehrenerklärung angedeihen zu lassen. Dies geschah in den „Lettres à un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole.“ Er bringt hier alles vor, was sich zur Verteidigung und Ehre der Inquisition nur sagen läßt. Unwillkürlich jedoch muß man bei der Lektüre des tiefsinnigen Wortes gedenken, das der alte Tiger in dem Hitopadesa der Inder spricht: „Gleichwohl — gleichwohl,“ sagt der Tiger, „ist das Gerücht, daß die Tiger Menschen fressen, schwer zu widerlegen.“ de Maistre berichtigt hier vor allem eine große Menge Unwahrheiten, die über die Inquisition gesagt worden sind, und weist nach, daß sie durchaus kein geistliches, sondern ein weltliches Tribunal war. Was von dem Buche indes einzig Interesse für uns hat, das ist jene Partie desselben, wo er die Thaten der Inquisition verteidigt. de Maistre sagt: „In Spanien und Portugal, wie anderwärts, läßt man jeden Menschen in Frieden, der sich ruhig verhält; was den Unvorsichtigen betrifft, der dogmatisiert oder die öffentliche Ordnung stört, so kann er sich nur über sich selbst beklagen ..... Den modernen Sophisten, der in seiner Wohnstube gemächlich konversiert, kümmert es wenig, daß Luthers Argumente den dreißigjährigen Krieg heraufbeschworen. Die alten Gesetzgeber aber, die wohl wußten, was solche unheilschwangere Lehren die Menschen kosten könnten, straften mit vollem Recht ein Verbrechen mit dem Tode, das imstande war, die Gesellschaft in ihren Grundvesten zu erschüttern und sie in Blut zu baden .... Der Inquisition ist es zuzuschreiben, daß in den letzten dreihundert Jahren mehr Glück und Ruhe in Spanien herrschten, als in dem übrigen Europa.“

Dieser Schrift hat de Maistre ein Citat vorangestellt, welches lehrt, daß alle großen Männer intolerant gewesen und man dies

sein müsse. „Wenn einem, erklärt der Encyklopädist Grimm, ein braver Fürst in den Weg kommt, so muß man ihm Toleranz predigen, damit er in die Falle geht, und die niedergeworfene Partei Zeit gewinnt, sich durch die ihr gewährte Duldung wieder zu erheben und nun ihrerseits, wenn die Reihe zu herrschen an sie kommt, den Gegner zu Boden zu werfen. Daher ist Voltaires von Toleranz faselndes Predigen ein Predigen, das nur für Tröpfe und solche, die sich narren lassen, oder aber für Leute paßt, die keinerlei Interesse an der Sache haben."

Hierin verbirgt sich ein grober Sophismus. Jede wahre Leidenschaft macht natürlicherweise Toleranz unmöglich. Allein Voltaires Prinzip ist deshalb nicht minder richtig. Der Knoten löst sich leicht. In der Theorie gilt das Prinzip der Intoleranz, in der Praxis das der Toleranz. Auf dem Gebiete der Theorie keine Pietät, keine Duldung, keine Schonung! Denn der Irrtum sei in die Pfanne gehauen und die Thorheit in die Luft gesprengt und der Lüge das Fell über die Ohren gezogen! Der Lügner und der Thor und der Irrende aber? Sollen etwa auch sie in die Pfanne gehauen oder in die Luft gesprengt oder lebendigen Leibes geschunden werden? Sie mögen ihrer Wege gehen. Die Praxis — das ist der Toleranz Gebiet.

Erst nach dem Tode de Maistres kam sein „Examen de la philosophie de Bacon" in zwei Bänden heraus, das rechthaberischste und ermüdendste von allen seinen Werken, dasjenige, in welchem der streitbare Apologet sich an dem Stoff, den er zu handhaben versucht, am sichtlichsten verhebt. Er wollte Bacon aufs Haupt schlagen, weil, seiner Auffassung nach, die gottlose Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts in Frankreich einzig und allein von ihm stamme. Mit wahrer theologischer Raserei stürzt er denn über ihn her, um ihn auf allen Gebieten anzugreifen, auf dem der Erkenntnislehre, der Physik, der Optik, der Meteorologie, der Psychologie, der Religion, wo er recht und wo er ab und zu

einmal unrecht hat, froh, ihn auf den unwesentlichsten formellen Widersprüchen zu ertappen, ihm Fehler im Latein und Geschmacksverirrungen nachweisend, immer aber geräuschvoll, heftig, dogmatisch, seine Waffen den Arsenalen des Offenbarungsglaubens und der Überlieferung entnehmend. In einzelnen Abschnitten, wie in dem über die Endzwecke, liegt ein gewisser unfruchtbarer Scharfsinn, in anderen, wie in jenem z. B., der den Titel „Versöhnung von Religion und Wissenschaft" trägt, ein gewisser kaltherziger Fanatismus. Es heißt hier u. a.: „Die Wissenschaft hat ohne Zweifel ihren Wert, doch muß sie in mehr als einer Hinsicht in ihren Grenzen gehalten werden . . . . Man hat die überaus treffende Bemerkung gemacht, daß die Wissenschaft dem Feuer gleiche; auf die verschiedenen Herde, die es aufzunehmen bestimmt sind, beschränkt, ist es des Menschen nützlichster, mächtigster Gehilfe, dem Zufall ausgesetzt, wird es zur furchtbaren Geißel."

Seinem System treu, auf Schild und Schwert der Kirche keinen Makel sitzen zu lassen, ist er dem französischen Übersetzer Bacons gegenüber mit äußerster Leidenschaftlichkeit darzuthun bestrebt, daß die Kirche den Naturwissenschaften niemals in den Weg getreten sei. Der Übersetzer hatte die einfache Wahrheit niedergeschrieben, daß nichts der Kirche mehr geschadet habe, als die entscheidende Beweisführung für gewisse Wahrheiten, die lange beharrlich von ihr geleugnet, ja verfolgt worden. Als Beispiel hatte er Galilei angeführt. Nachdem nun de Maistre die Kirche zuvörderst auf alle Weise als Beschützerin der Wissenschaften in verschiedenen andern Fällen gefeiert, und hierauf den Fall mit Galilei wegzuerklären versucht hat, muß er sich zu einem Zugeständnis bequemen. Er kleidet dasselbe in diese Form: „Galilei wurde von der Inquisition, d. h. von einem Gerichte verurteilt, das so gut wie ein anderes irren konnte und in Bezug auf den Kern der Frage auch wirklich irrte. Allein Galilei that selbst alles mögliche, sich dem Gerichtshofe

gegenüber ins Unrecht zu setzen und hat so seinen eigenen mannigfachen Unvorsichtigkeiten eine Kränkung zuzuschreiben, der er mit größter Leichtigkeit und ohne sich im geringsten zu kompromittieren, hätte entgehen können. Hätte er, wie er es feierlich versprochen hatte, zu schreiben unterlassen, so würde er nicht dabei beharrt haben, das Kopernikanische System aus der heiligen Schrift beweisen zu wollen; ja hätte er sich auch nur bescheiden wollen, Latein zu schreiben, statt durch die Benutzung der gewöhnlichen Sprache die Gemüter zu erhitzen, ihm wäre nichts geschehen."

de Maistre blieb sich bis zum letzten Atemzuge treu; er gab keinen Fuß breit von dem Grund und Boden auf, der seit Jahrhunderten schon dahin war.[1]

Seine große Gestalt ist interessant. Er ist der verlorenen Sache siegreicher Verfechter, denn so lange er lebte, war seine Sache vom Glück begünstigt. Als Wortführer der Autorität, als Wortführer der Königsmacht, als Kämpfer, als Pessimist, als Ritter des Christentums und Verächter der Naturwissenschaften hat er eine schwache Ähnlichkeit mit Kierkegaard. Allein sein System ist ein völliges Veräußerlichen, wie das Kierkegaards ein Verinnerlichen ist.

de Maistre ist der überzeugte und ungestüme, aber kaltherzige Verkünder des Autoritätsprinzips. In seinen Briefen ist Gemüt, in seinen Schriften aber ist keins, ist nichts als hitzige Argumentation, geführt mit sophistischer Logik und neckendem Witz. Er ist nicht selten so beißend wie Voltaire und verweilt hie und da unheimlich bei Schrecknissen, wie Swift. Es unterhält ihn zu verblüffen und zu ärgern. Er liebt das Paradoxon, weil er sich dabei an seiner

---

[1] J. de Maistre: Considérations sur la France. — Lettres et opuscules I, II. — Correspondance diplomatique I, II. — Soirées de St. Petersbourg I, II. — Du Pape. — De l'église gallicane. — Examen de la philosophie de Bacon I, II. Margerée: Le comte J. de Maistre. — E. Faguet: Politiques et moralistes du 19me siècle.

Überlegenheit weidet, den Leser verwirrt und dem Gegner den Angriff erschwert; ist es doch eine Schanze, die man ohne Schmach vor dem Sturm verlassen kann.

Sein Christentum ist ein ganz äußerliches System. Er ist Christ, wie man Protektionist oder Freihändler ist, auf Grund einer allgemeineren theoretischen Überzeugung. Sein Christentum ist ein Christentum ohne Nächstenliebe, ja ein Christentum ohne Christus als Erlöser und Versöhner. Christus ist hier nur das von der beleidigten Gottheit geforderte blutige Opfer, wie Iphigenia oder Jephtas Tochter. Sein Christentum ist, wie Faguet sich treffend ausdrückt, „Schrecken, passiver Gehorsam und Staatsreligion.“ Es ist ein Christentum, das nicht aus Jerusalem, sondern aus Rom stammt; er selbst ist „eine Art Prätorianer des Vatikans.“

Der leidenschaftliche Widersacher des Geistes und der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts hat mit dem Zeitalter, in dem er geboren ward, den Mangel an historischem Sinn gemein. Er will das achtzehnte Jahrhundert verleugnen, es überspringen, wie dieses das Mittelalter verleugnen und überspringen wollte. Er ist das Gegenstück zu jenem Weibe, welches die Vernunftgöttin vorstellte; er ist der Mann, der die von allen historischen Voraussetzungen losgelöste Autorität vorstellt. Und im tiefsten Innern ist er genau so alles religiösen Gefühlslebens bar, wie das Jahrhundert, das er im Namen des Offenbarungsglaubens bekämpft.

Hart und kalt, mit einem spöttischen, mitunter auch einem grausamen Zug um den Mund, doch von edlem Charakter und festen Sinnes und Willens, so steht er an der Schwelle des neuen Jahrhunderts, als der großen internationalen Reaktion, ob auch nicht guter, so doch bester Geist.

Keine Verwechslung ist zwischen ihm und jenen Zwerggestalten möglich, die im Laufe des Jahrhunderts seine Ideen verwässert, seinen Gedanken Saft und Kraft ausgesogen und seine Theorien

mißbraucht oder verzerrt haben, um unter deren Schutze zu unterdrücken und zu heucheln. Joseph de Maistre war ein Geist; diese waren bloße Leiber. Er war ein Mann ohne Niedrigkeit und ohne Heuchelei, ein päpstlicher Zuavenoberst der Litteratur, die kriegerischste und ansprechendste Gestalt, welche das reaktionäre Lager des Jahrhunderts aufzuweisen hat.

VI

Neben Joseph de Maistre steht, sein Genosse in allen Tendenzen und praktischen Bestrebungen, doch ebenso eintönig als er mannigfaltig, ebenso korrekt als er genial — der berühmte mittelalterliche Theoretiker der europäischen Reaktion, Bonald.

Louis Gabriel Ambroise Vicomte de Bonald wurde im selben Jahre wie Joseph de Maistre, 1754, in Mouna in Südfrankreich geboren, gehörte zuerst zu den Musketieren Ludwig XV., huldigte später, zu Beginn der Revolution, freisinnigen Anschauungen, die er rasch aufgab, vermählte sich früh und wurde bald zum Senatspräsidenten des Departements Aveyron gewählt. Als Ludwig XVI. sich genötigt sah, die weltliche Verfassung der Geistlichkeit zu bestätigen, reichte er seine Entlassung ein und ging hierauf, 1791, in die Verbannung, wo er in das Emigranten-Korps eintrat. Als er in Heidelberg seine „Theorie der Macht" geschrieben hatte, wurde fast die ganze Auflage von der Polizei des Direktoriums vernichtet. Ein einziges Exemplar, das er Bonaparte gesendet hatte, erreichte zum Glück für den Verfasser gleichwohl seine Bestimmung und hatte zur Folge, daß dieser ihn aus der Emigrantenliste strich.

Er hatte nicht umsonst die Welt gelehrt, daß jede Revolution von Unterthanen begonnen, doch von der souveränen Macht beendigt wird, und aus dem Grunde entsteht, daß die Autorität schwach war und nachgab, und damit schließt, daß die Autorität wieder erstarkt. Er hatte gezeigt, daß alle Unruhen die Herrschergewalt

nur stärken, und prophezeit, daß die Revolution, die mit der Erklärung der Menschenrechte begonnen, mit der Erklärung der Rechte Gottes enden werde. Da letztere nun eben von Bonaparte durch das Konkordat erklärt wurden, gelangte Bonald zu einer angesehenen Stellung. Er schwärmte und träumte zwar nach wie vor einzig von den Bourbonen, entschied sich jedoch vorläufig dafür, sich diesen Träumen in einer ihm vom Kaiser verliehenen Anstellung hinzugeben. Er wurde conseiller tutélaire an der Universität, mit zwölftausend Franken jährlich, für keinerlei Leistung. Chateaubriand rezensierte seine Bücher mit tiefer Bewunderung. de Maistre schrieb ihm nach der Veröffentlichung seiner „Recherches philosophiques“: „Ist es zu fassen, daß die Natur ihre Freude daran fand, zwei Saiten, die so vollständig zusammenklingen, wie Ihr Geist und der meine, aufzuspannen? Wenn man jemals gewisse Sachen drucken sollte, werden Sie fast die nämlichen Ausdrücke finden, die Sie gebraucht haben, und doch habe ich wahrlich nichts verändert.“ Ja, in einem andern Briefe bedient er sich der noch stärkeren Wendung: „Ich habe nichts gedacht, das Sie nicht geschrieben, und nichts geschrieben, das Sie nicht gedacht hätten.“ Bonald fühlte sich durch diese Äußerungen geschmeichelt, ohne jedoch von ihrer Richtigkeit überzeugt zu sein. Und mit Recht. Denn so völlige Gleichheit auch zwischen den Resultaten besteht, zu denen die beiden Kampfgenossen gelangten, so ungleichartig ist nichtsdestoweniger ihr Geistesleben.

Welches Ansehen Bonald genoß, geht u. a. aus dem rührenden Briefe hervor, den Napoleons Bruder, Ludwig von Holland, ihm schrieb, um ihn inständigst zu bitten, die Erziehung seines ältesten Sohnes zu übernehmen. Er schildert darin anfangs, wie krank er beständig sei, wie innig er seinen Sohn liebe, welch dringende Notwendigkeit es für diesen, von einem Manne im vollsten Sinne dieses Wortes herangebildet zu werden, auf daß er selbst ein Mann werde, und fährt dann fort: „Nachdem ich überall

Umschau gehalten, habe ich, obgleich ich Sie nicht persönlich kenne, gedacht, daß Sie einer der Männer seien, die ich am höchsten schätze. Sie werden es demnach vergeben, wenn ich nun, wo ich vor der Wahl eines Mannes stehe, dem ich anzuvertrauen gedenke, was mir mehr als mein Leben ist, mich an Sie wende. Wenn das Glück, das Sie ohne Zweifel in einer friedlichen Häuslichkeit genießen, Sie nicht unempfindlich gegen das Gute gemacht hat, das Sie, ich sage nicht mir, einem einzelnen, wohl aber einem ganzen Volke gegenüber zu vollbringen vermögen, einem Volke gegenüber, das noch achtungswürdiger ist, als es unglücklich, was viel sagen will — so übernehmen Sie es, meinem Sohn der Erzieher zu sein." Und er schließt im selben Tone, indem er sich gegen die Verleumdungen verteidigt, die Bonald, wie er annimmt, zu Ohren gekommen sein dürften. Mit solcher Demut nahte sich ein König diesem Manne — und zwar vergebens. Er schlug die Aufforderung aus.

Ein anderer, noch auffallenderer Zug zeigt, welchen Einfluß, welches Gewicht man damals so despotisch gesinnten Männern wie er, beimaß. Eines Tages empfing Bonald ein Billet mit dem Ersuchen, sich bei dem Kardinal Maury einzufinden. Letzterer war nunmehr unter dem Kaisertum ein ungleich mächtigerer Mann, als zu der Zeit, da er Reden in der Nationalversammlung gegen die Bürgerrechte der Juden hielt.

Als Bonald mit dem Kardinal allein war, richtete dieser die Frage an ihn, was er sagen würde, falls der Kaiser ihn ersuchen ließe, die Erziehung des Königs von Rom zu übernehmen. Einen Augenblick stand Bonald sprachlos da, vor Staunen über so viel Ehre. Dann soll er die abschlägige Antwort erteilt haben: „Ich gestehe, wenn ich ihn jemals lehrte zu herrschen, es an jedem andern Orte eher wäre als in Rom." Unter der Restauration war er denn auch einer der Haupturheber, daß Rom und dessen Geist, das Autoritätsprinzip, herrschend wurden, statt beherrscht zu werden. Er hatte während seines ganzen Lebens die Preßfreiheit bekämpft.

Er erlebte es denn auch, die ganze Zensur sich unterstellt zu sehen.

1815 wurde er in die Deputiertenkammer gewählt, wo er sich der äußersten Rechten anschloß. Unter Ludwig XVIII. wurde er Mitglied der Akademie und Pair von Frankreich, in welch letzterer Eigenschaft er hartnäckig die Glaubens- und Preßfreiheit bekämpfte. 1830 zog er sich von dem öffentlichen Leben zurück, da er der Julimonarchie nicht den Huldigungseid leisten wollte.

Wer von de Maistre zu Bonald kommt, wird Mühe haben, sich durch seine Werke hindurchzuarbeiten. Denn eine tötliche Langweile schlägt einem fast aus jedem derselben entgegen. Es spricht kein Mensch aus diesen Büchern, nichts als die bare blanke Theorie, und Bonalds Theorie besteht aus lauter theologisch-politischen Thesen, die ohne Beweis angenommen werden sollen. Einen so durch und durch dogmatischen Geist, d. h. eine zugleich so ideologische und so wenig philosophische Persönlichkeit kann man sich kaum vorstellen. Er scheint niemals gezweifelt zu haben. Und keinen Augenblick, während seiner langen Schriftstellerthätigkeit, scheint ihm in Bezug auf die äußerst wenigen, einfachen Grundgedanken, von denen er durchdrungen ist, das leiseste Bedenken aufgestiegen zu sein. Sie liegen in seinen Schriften in der Form der Versteinerung vor.

Genauer bestimmt, in der Form der Trilogie. Wie die Scholastiker des Mittelalters vor ihm, wie Hegel nach ihm, denkt er in Dreiheiten; nur denkt er ohne alle Dialektik, ohne Geschmeidigkeit, ohne Geist. Er rädert alle Thatsachen des Lebens und der Geschichte auf einem einzigen Dreieck: Ursache, Mittel und Wirkung. Dem entspricht auf dem politischen Gebiet die Dreiheit Macht, Minister und Unterthan. Gott ist Ursache, Jesus Mittler, die Welt Wirkung. Allein Jesus ist wiederum Macht, Minister und Unterthan in der religiösen Gemeinschaft: Macht durch seinen Gedanken, Minister durch sein Wort, Unter-

than als Opfer dieses seines Wortes, und weiter ist er Macht, Minister und Unterthan im politischen Gemeinwesen: Macht als König der Juden, Minister als Priester, Unterthan als der gehorsame Märtyrer.

Im Menschenwesen, in der Familie, in der bürgerlichen Gesellschaft, im Staate, im Universum, allüberall wird dieselbe Dreiheit und dieselbe Einheit nachgewiesen, und zwar einzig zu dem Zwecke, die Notwendigkeit und Wahrheit der Monarchie darzuthun. Das Königtum ist wahr, weil es der Weltordnung gemäß gestaltet ist. Das All ist monarchisch. Die Revolutionäre und Republikaner, die zeitweilig die Monarchie zu stürzen wagten, haben daher nichts geringeres als einen frechen Versuch gemacht, die Weltordnung selbst über den Haufen zu werfen. Sie haben in die ewige Natur der Dinge eingegriffen. Sie haben nicht eine Verfassung, sie haben die Verfassung abgeschafft, denn es giebt nur eine.

Bonald spottet der Zeugnisse der Erfahrung, schätzt die der Geschichte gering: Das Empirische habe keine Bedeutung für denjenigen, der im Besitze des Ewigen, der Prinzipien sei. Er verabscheut sogar die Naturgeschichte, weil er in ihr den Entwicklungsbegriff wittert, in dem er den Erzfeind sieht.

Es existiere keine historische Entwicklung; es existiere eine historische Überlieferung, und an diese gelte es sich zu klammern. Denn mittelst der Überlieferung gelangten wir zu Gott. In der Kette der Blinden, welche die Menschheit bildeten, bedürfe nur der erste Blinde eines Stabes, und dieser Stab sei die Überlieferung.

Das achtzehnte Jahrhundert hatte, als an das vor allem andern Vorhandene, an das Vermögen des Erfindens und Hervorbringens, dessen der Mensch sich bewußt sei, geglaubt. Zuletzt hatte Rousseau den Menschen eine Gesellschaft erfinden und stiften lassen. Bonald protestiert: Der Mensch habe nicht das geringste erfunden, Familie, Gesellschaft so wenig, wie Sprache oder Schrift. Der Mensch sei ursprünglich die Tabula rasa gewesen, von welcher

Condillac und die Sensualisten fabelten. Nur daß diese leere Tafel nicht mit Sinneseindrücken angefüllt wurde, sondern direkt mittelst göttlichen Unterrichts.

Denn Gott sei nicht bloß im Urbeginn der Schöpfer gewesen, er sei dies durch alle Zeiten geblieben, sei es noch heutigen Tages. Er habe die Gesellschaft gegründet, und deren Bedeutung liege darin, sein Wort, seine Gedanken zu bewahren. Allein dies könne sie nur, wenn sie die Überlieferung ununterbrochen bewahre.

Die Bedeutung und Aufgabe der Überlieferung bestehe also darin, Gott in der Welt zu bewahren.

Jedes Streben, mit der Überlieferung zu brechen, sei demnach ein Streben nach geistigem Tode. Jedes Streben nach Wahrung derselben demnach eins mit dem Verlangen nach kräftigst pulsierendem Leben. Das Festhalten an der reinsten Tradition schaffe die reinste, stärkste Existenz. Daher der glühende Eifer, mit dem Bonald sich an die Dogmen der römischen Kirche und an die Kirchenherrschaft klammert.

Um die Schöpfung und deren Fortdauer auf allen Gebieten darzuthun, muß er dem Weltall dieselbe Unbeweglichkeit gewährleisten, die er in der Politik verficht, und so kommt er vom Jahre 1800 an immer wieder auf seine Angriffe gegen die damals verhältnismäßig neue Entwicklungslehre zurück. Wie Voltaire vor und Disraeli nach ihm macht er sich über die Vorstellung lustig, nach welcher der Mensch von einem Fisch abstammen sollte.

Sympathisch und intelligent, jedoch mit beharrlicher Schönfärberei, hat Bonald die alte Verfassung Frankreichs unter Königen wie Heinrich IV. und Regenten wie Richelieu dargestellt. Er hat jenen gegenüber, die unter der Revolution das alte Königtum und dessen Adel angriffen, mit vieler Gediegeneit nachzuweisen gewußt, daß weder die Königsmacht, ihrer Idee nach, jene Despotie, noch der Adel, seiner Idee nach, jene abgeschlossene Kaste war, wozu man sie später machen wollte. Mit Scharfblick hat er die

Mängel des neuen Zustandes, bei dem die gepriesene Freiheit für Jedermann sich darauf beschränke, Wähler zu sein, durchschaut, und mit Wärme hat er die Vorzüge der alten Ordnung dargestellt, welche die Erhebung des Reichen in den Adelstand gestattete, doch der Geldherrschaft dadurch Schranken setzte, daß sie dem Edelmann die Arbeit, um dadurch reich zu werden, verwehrte. Nur übersieht er vorsätzlich, daß jene ursprünglichen Vorzüge des alten Königtums zuletzt einzig auf dem Papier vorhanden waren, und daß unter seinen Fittigen die schändlichste Ungerechtigkeit und niedrigste Geldgier wucherte und im Schwange war.

Sein Abscheu vor der Unabhängigkeit der Parlamente und Gerichte, vor der Gewissensfreiheit und der Preßfreiheit ist zwar herzlich aufrichtig, in seinen Lobeshymnen auf die Regierungsform der Vergangenheit aber ist er nicht einmal ehrlich. Er ist als Historiker unwissend, doch nicht in dem Maße, um nicht zu wissen, was diese Regierungsform in Wirklichkeit war.

Seine Schriften sind heutigen Tags nicht bloß veraltet, sie sind vermodert. Man mag welche Partie immer seiner systematischen Werke lesen, man mag sie, wo man will, aufschlagen, ein leiser Geruch von Staub und Moder und alter, säuerlicher Verwesung weht einem überall entgegen. Die wichtigsten Kapitel seiner einst berühmten „Recherches philosophiques“ (wie jene über den Ursprung von Sprache und Schrift) wirken wie Bruchstücke einer alten Dogmatik.

Bei systematischen Schriftstellern dieser Art pflegen kurze Abhandlungen, Gelegenheitsaufsätze, ein frischeres Gepräge zu bewahren. Doch wenn man auch die ganzen beiden dicken Bände, die Bonald unter dem Titel „Mélanges“ gesammelt hat, durchgeht: man wird nicht eine Seite finden, die sich als frisch bezeichnen ließe. Selbst Abhandlungen, von denen man meinen sollte, es müßte sich Bonald etwas kräftiges, scharfes oder doch etwas, dessen Wortlaut sich einprägt, abringen lassen, wie die Abhandlung über die

Schriften Voltaires, oder die über die Juden, die über die Toleranz, selbst diese sind aschfahl in der Farbe und glatt in der Form. Ob er Voltaires Frivolität mißbilligt oder dafür kämpft, die Juden der Bürgerrechte zu berauben, oder auseinandersetzt, daß die Toleranz ein Laster und ein Ding der Unmöglichkeit, immer geschieht es mit demselben feierlichen, hohlen Wortgepränge, immer mit der gleichen Anwendung von Ursache, Mittel und Wirkung, immer in demselben ernsthaften, einförmigen Dreivierteltakt.

Bonald ist unlesbar infolge der Leidenschaftslosigkeit, auf die er stolz ist.

Nur ein einziges seiner Bücher ist noch lesbar, weil darin ausnahmsweise eine Ahnung von Leidenschaft zu finden ist. Es ist sein berühmtes Werk „Le divorce“, unstreitig die unterhaltendste von allen seinen Schriften.

Es wird mit einer langen Jeremiade, wie es in der Welt nun aussehe, seit die Autorität gestürzt worden, eingeleitet. Die moderne Philosophie, sagt er, die in Griechenland geboren ward, bei jenem Volk, das ewig ein Kind blieb und die Weisheit stets abseits von den Bahnen der Vernunft suchte (sic!), begann damit, atheistisch oder deistisch (!) Gott zu leugnen. Humes und Condillacs sensualistische Lehre hat den Menschen, der „eine Intelligenz, bedient von Organen“, ist, zu einem Tier, einem bloßen Naturwesen gemacht. Die allgemeine gesellschaftsauflösende Geistesrichtung ist in das häusliche Leben eingedrungen, und statt des in älteren Zeiten zwischen Eltern und Kindern herrschenden Verhältnisses: Autorität und Unterwerfung, haben Widersetzlichkeit sich in die jungen Gemüter und Gleichheitsideen in die jungen Gehirne eingeschlichen, so daß die Kinder sich den Eltern gleich erachten, ja sogar sich erlauben, sie zu dutzen. Die Eltern, die ihrerseits das Bewußtsein der Schwäche haben, wagen nicht mehr, die Herren zu sein, sondern geizen danach, ihren Kindern „Freunde“ oder „Vertraute“ zu werden, allzuoft nur deren Mitschuldige.

Die weichliche Auffassung des Lebens spiegelt sich in einer ebenso weichlichen Auffassung des Todes. Man hat den Vorschlag gemacht, Vasen von Glas oder Porzellan zur Aufbewahrung der Asche seiner Eltern zu verfertigen, und — o Grauen! — eine polizeiliche Verordnung hat einer Mutter die Leiche ihrer Tochter nach Heidenart zu verbrennen gestattet. Überall hat man die Abschaffung der Todesstrafe, dieses Kleinods, „dieses wesentlichsten Mittels zur Erhaltung der Gesellschaft" (ce premier moyen de conservation de la société) vorgeschlagen, in manchen Staaten sogar durchgeführt. Man hat Regierungen von der plötzlichen Manie, die man „Philantropie" nennt, ergriffen gesehen. Die sogenannten Naturwissenschaften — dies „sogenannt" ist gut — die vielmehr die materiellen Wissenschaften heißen sollten, da sie nur die Körperwelt behandeln, verdrängen die höhern, die geistigen Wissenschaften, insbesondere die „hohe Metaphysik" der alten Zeit. In der Poesie hat die scherzende, lustige Kunstgattung die heroische Tragödie abgelöst. In den Romanen, die so deutlich den Charakter eines Zeitalters spiegeln, wurde früher regelmäßig die Liebe der Pflicht geopfert (wie in der Parodie Wessels „Liebe ohne Strümpfe!"). Nun ist es umgekehrt und Rousseau hat jenen Roman geschrieben, „der wie keiner die Phantasie der Frauen irre geleitet und ihre Herzen verderbt hat," nämlich „die neue Heloise". Sogar in der Gartenkunst ist das Autoritätsprinzip verloren gegangen: „Die ländliche, rohe Natur der englischen Gärten hat die prachtvolle Symmetrie von Le Nôtres Anlagen abgelöst."

Allen diesen Versuchen, die Gesellschaft aufzulösen, stellt Bonald den seinen, sie zu retten, gegenüber. Und da ist vor allem ein Punkt, den es zu erobern gilt. Die Gesellschaft beruhe auf der Ehe, stehe und falle mit dieser. Die Revolution habe die Ehescheidung gestattet. Wo aber Scheidung möglich sei, da sei die Ehe nicht mehr vorhanden. Es gelte sonach, mit einer einzigen gewaltigen Kraftanstrengung die Aufhebung des Schei-

dungsrechtes durchzusetzen. Diese Anstrengung gelang ihm nur allzuwohl.

Vernehmen wir nun Bonalds eigene Theorie. Eine entwickelte Vernunft, doziert er hier wie stets, begreift alle Wesen und ihre Verhältnisse unter den folgenden drei allgemeinen Ideen: Ursache, Mittel und Wirkung, den abstraktesten, welche die Vernunft zu fassen vermag. Sie liegen jedem Urteile zu Grunde und bilden die Basis aller sozialen Ordnung. Jede Gesellschaft besteht solchermaßen aus drei streng voneinander geschiedenen Personen, welche man als die sozialen Personen bezeichnen kann. Die Vernunft erblickt in Gott, welcher will, die erste Ursache; in dem Menschen, der diesen Willen ausführt, das Mittel, den Minister, den Vermittler, und in der Ordnung der Dinge, die Gesellschaft genannt wird, die Wirkung, die aus dem Willen Gottes und der Wirksamkeit des Menschen hervorgeht. Diese Vernunft herrscht, Bonalds Ansicht nach, nur im Katholizismus. Er sagt: „Die Religion, die an die Spitze der Gesellschaft Gott stellt, giebt dem Menschen eine hohe Idee von der menschlichen Würde und ein tiefes Gefühl der Unabhängigkeit des Menschen, während die Philosophie, die überall den Menschen am höchsten stellt, beständig vor irgend einem Menschen im Staube kriecht, in Asien zu Füßen Muhameds, in Europa zu Füßen Luthers, Rousseaus oder Voltaires." (Le divorce S. 42.)

Man sieht, daß von Bonald Luther ohne weiteres mit Antichristen wie Muhamed oder Voltaire gleichgestellt wird. Dies bildet die ganze Periode hindurch einen stehenden Zug, wie auch, daß Protestantismus und Unsittlichkeit zusammengekoppelt werden. Wenn de Maistre von der Reformation spricht, so erzählt er mit der ernsthaftesten Miene, halb Europa habe die Religion gewechselt, damit ein ausschweifender Mönch ungescheut eine Nonne heiraten konnte. In seiner „Théorie du pouvoir" (II 305) sagt Bonald: „Ein hitzköpfiger und sinnlicher

Mönch hatte die Religion in Deutschland reformiert, ein wollüstiger und grausamer Fürst reformierte sie in England . . . . . Bezeichnend ist es, daß die Reformation in Deutschland von dem Landgrafen von Hessen unterstützt wurde, der sich zu Lebzeiten seiner Gemahlin mit Margarethe von Saale vermählen, in England von Heinrich VIII., der sich von Katharina von Aragonien scheiden lassen wollte, um Anna Boleyn zu heiraten, und in Frankreich von Margarethe von Navarra, einer Fürstin von nicht unzweifelhaften Sitten. So ging das Abendland an der Ehescheidung zu Grunde, wie das Morgenland an der Vielweiberei." In seiner englischen Litteraturgeschichte (Oeuvres Tome VI, S. 75) sagt Chateaubriand über Luthers Ehe: „Er verehelichte sich, um ein gutes Beispiel zu geben, wie um sich von seinen Anfechtungen zu befreien. Wer die Regel übertreten hat, sucht stets die Schwachen mit sich zu reißen und sich mit der Menge zu decken. Denn durch die Übereinstimmung der großen Anzahl schmeichelt man sich, andern den Glauben an die Gerechtigkeit und Richtigkeit einer Handlung beizubringen, die oftmals nur das Resultat eines Zufalls oder einer Leidenschaft gewesen. Heilige Gelübde wurden auf zwiefache Weise verletzt: Luther ehelichte eine Nonne."

Was diese heftigen Ausfälle wider Luther und das Luthertum verständlich macht, ist der Umstand, daß man gleich den deutschen Romantikern mit großer Klarheit die moderne Geistesrichtung, vor der man zurückbebte, als die notwendige Folge des Protestantismus auffaßte. So heißt es in Lamennais „Essai sur l'indifférence": „Man hat nunmehr erkannt, daß die Kirche und ihre Dogmen auf der Autorität als auf einem unerschütterlichen Felsen ruhen. Daher kommt es, daß alle die mannigfachen, in sämtlichen übrigen Punkten uneinigen Sektierer, darin eines Sinnes sind, diesen Grundpfeiler aller Wahrheiten zu durchsägen. Lutheraner, Socinianer, Deisten, Atheisten sind die verschiedenen Namen, welche die gradweisen Entwicklungsstufen derselben Lehre

anzeigen. Sie verfolgen alle mit unermüdlicher Ausdauer ihre Angriffspläne gegen die Autorität."

Die einzig echte katholische Vernunft sieht bei Bonald überall die drei sozialen Personen: die Macht, den Minister und den Unterthan. Sie erhalten in den verschiedenen Gesellschaftssphären verschiedene Namen. In der religiösen Gesellschaft werden sie Gott, Priester und Gläubige genannt, in der politischen Gesellschaft König, Adel oder Beamtenstand, Volk oder der gemeine Mann; in der häuslichen Gesellschaft endlich heißen sie Vater, Mutter und Kind.

Wer mit Bonalds Denkart noch nicht vertraut ist, dürfte über diese letzte Zusammenstellung stutzen. Es ist ihm jedoch so vollkommen ernst damit, den Vater mit der Macht, die Mutter mit dem Ministerium und das Kind mit dem Unterthan zu parallelisieren, daß er sogar durchgehends die letzte Reihe der Bezeichnungen statt der ersteren gebraucht; denn, sagt er, Vater, Mutter, Kind, das paßt ebensowohl auf die Tiere, wie auf die Menschen, die Benennung Macht, Minister, Unterthan hingegen ausschließlich auf denkende Wesen. Überdies, schreibt er an einer anderen Stelle, muß man gegenüber den von anderen Seiten gemachten Anstrengungen das Menschenleben zu materialisieren, den Menschen und seine Verhältnisse so viel als möglich zu vergeistigen streben.

Er begründet seine Lehre mit seinen gewohnten Formeln. Mann und Frau, sagt er, existieren beide, doch existieren sie auf verschiedene Weise. Sie sind einander ähnlich, doch nicht gleich (semblables doch nicht égaux). Die Vereinigung der Geschlechter ist der Grund ihrer Verschiedenheit. Die Erzeugung eines Menschen ist der Zweck dieser Vereinigung. Der Vater ist stark, das Kind ist schwach, der Vater aktiv, das Kind passiv. Die Mutter bildet das Mittelglied. Weshalb? Ja, sagt Bonald, der Vater ist ein bewußtes Wesen und kann nur mit seinem Willen Vater

werden. Die Mutter kann hingegen, selbst mit vollem Bewußtsein, gegen ihren Willen Mutter werden (also passiv). Das Kind hat weder den Willen geboren zu werden, noch das Bewußtsein, daß es geboren wird.

Auf das widerwärtige und tragische Naturverhältnis, daß das Weib unfreiwillig Mutter werden kann, baut denn Bonald seine Rangordnung der Geschlechter auf.

Ja, er sagt wörtlich (5. Aufl. 71): „In dieser Stufenfolge ihres Verhältnisses liegt allein die Lösung der Ehescheidungsfrage," nämlich, daß die Scheidung nicht zu gestatten sei.

Und wäre das nun eine bloße aberwitzige Theorie geblieben, wie so viele andere verrückte Theorien, die es keinem Menschen einfällt ins Werk zu setzen, wer wollte sich erst hierüber erhitzen? Allein man bedenke, daß es diese Schrift war, auf deren Grund zwölf Jahre nach ihrem Erscheinen die Ehe- und Scheidungsgesetze in Frankreich, jene Gesetze, welche hernach volle siebzig Jahre in Kraft blieben, erlassen wurden.[1] Damals, unmittelbar nach der Rückkehr der Bourbonen, war Bonalds Einfluß so unwiderstehlich, daß die stumpfsinnige, klerikale Nationalversammlung mit 225 Stimmen gegen elf die Ehescheidung abschaffte.

Man kann also sagen, fährt Bonald hinsichtlich der Erziehung fort, daß der Vater die Macht hat oder ist, durch die Mutter, als Minister oder Mittel, die reproduktive und aufrechterhaltende Handlung auszuüben, deren Zweck oder Unterthan das Kind ist.

Das Verhältnis zwischen Mann und Frau in der Ehe wird demnach einfach folgendermaßen bestimmt: Der Mann ist le pouvoir, die Macht, die Frau ist le devoir, die Pflicht. Auch die heilige Schrift nennt ja den Mann des Weibes Haupt oder Vernunft, die Frau des Mannes Hilfe oder Minister und bezeichnet das Kind als Unterthan, indem sie ihm beständig einprägt, gehorsam zu sein.

---

[1] Louis de Viel-Cartel: Histoire de la Restauration, Tome IV. 487.

Das Weib gleicht daher dem Manne, wie der Mann Gott gleicht. Er ist im Ebenbilde Gottes geschaffen, deshalb aber doch nicht seinesgleichen. Das Weib ist aus des Mannes Fleisch und Blut geschaffen, ist ihm aber untergeordnet. Bonalds Theorie stimmt mit der von Milton in seinem „Paradiese" ausgesprochenen überein.[1] Er sagt: „Die häusliche Gesellschaft ist eine solche, bei welcher der Mann die Gabe der Stärke zu beschützen, das Weib die Bedürftigkeit der Schwäche mitbringt, er die Macht, sie die Pflicht." So verdreht Bonald die Lehre des Paulus, die für dessen Zeit ein gewaltiger, bewunderungswürdiger Fortschritt in der Richtung der Befreiung der Frau war.

Was also ist Bonald die Ehe? Die Ehe ist die Verpflichtung, welche zwei Personen verschiedenen Geschlechts auf sich nehmen, eine Gesellschaft zu gründen, eine Gesellschaft, die Familie heißt. Das ist es, was die Ehe von jedem andern Zusammenleben zwischen Mann und Frau unterscheidet. Mit tiefer Entrüstung bespricht Bonald das witzige Wort Condorcets: wenn die Menschen gegen die Wesen, die noch nicht sind, eine Verpflichtung haben, so könne sie doch nicht darin zu finden sein, ihnen das Dasein zu schenken. Im Gegenteil! ruft er aus. Die Ehe besteht eben, damit das Geschlecht sich erhalte. Hieraus darf man, Bonalds Anschauung nach, jedoch keineswegs den Schluß ziehen, daß eine kinderlose Ehe, eine solche, die also ihre Bestimmung verfehlt zu haben scheint, aufgelöst werden darf; denn, sagt er, indem man die erste Ehe aufhebt, um eine andere zu schließen, wird die Erzeugung von Kindern in der ersten Ehe unmöglich, ohne deshalb in der zweiten sicher zu sein. Solange Mann und Frau keine Kinder haben, ist doch immerhin die Möglichkeit vorhanden, daß Kinder kommen können, und da die Ehe nur um der möglichen Kinder willen gegründet ist, so liegt keine Veranlassung vor, sie aufzuheben.

---

[1] „He for God only, she for God in him." Paradise lost. IV.

Die Ehe ist Bonald die eventuelle Gesellschaft, der die Familie als aktuelle Gesellschaft entspricht: „Der Zweck der Ehe,“ lehrt er, „ist nicht das Glück der Ehegatten.“ Was ist denn ihr Zweck? Die Ehe, antwortet er, ist um der Gesellschaft willen da. Religion und Staat haben bei der Ehe nur die Pflichten, die jene auferlegt, im Auge. Wenn nun aber die Ehe um der Gesellschaft willen da ist, was ist dann der Zweck der Gesellschaft? Man brennt vor Begier, diese Frage beantwortet zu sehen. Kraft seiner theologisch-dogmatischen Lehre, daß die Gesellschaft, indem sie ihre Überlieferung, d. h. sich selbst bewahrt, nichts geringeres als Gott bewahre, antwortet Bonald, wie er antworten muß, mit folgender leerer Formel: „Der Zweck der Gesellschaft ist ihre eigene Erhaltung.“[1]

Kein Wort wird an die Illusion vergeudet, daß Institutionen überhaupt um der Menschen willen da seien, noch ein Gedanke dem Glück derselben, der Entwickelung des Menschengeschlechts, oder der Erweckung menschlicher Größe geweiht.

Indem die Rücksicht auf die Kinder als das allein maßgebende hingestellt wird, erscheinen Bonald Vielweiberei, Verstoßung der Gattin und Scheidung gleich verwerflich. Er bemerkt auch, daß die Einführung der Polygamie Hand in Hand mit der Ehescheidung gehen zu sollen scheine, nachdem Luther — diese Anekdote spukt in jedem Bande aus dieser Zeit — der die Scheidung zuließ, auch, obgleich in tiefster Heimlichkeit, dem Landgrafen von Hessen Polygamie gestattete. Er wäre, sagt er, nicht besser auf die successive als auf die gleichzeitige Vielweiberei zu sprechen, und vergißt, daß dieser Einwand ebensowohl von dem Schließen einer neuen Ehe nach dem Tode eines der Gatten, als von Wiederverehelichung nach einer Scheidung gilt. Überall, sagt er, wo Scheidung erlaubt ist, also ein Weib in jeder Mannsperson einen

[1] La société a pour parvenir à sa fin, qui est sa conservation des lois.

möglichen Ehemann erblicken kann, sind die Frauen ohne Keuschheit oder wenigstens ohne Schamhaftigkeit. Er führt als Beispiel England an. Den Zustand in England, wo die Scheidung in gewissen Fällen gestattet ist, vergleicht er mit den Zuständen bei einzelnen wilden Völkerschaften, wo der Ehemann sich von dem Mitschuldigen seiner Frau, wenn er ihn überrascht, mit einem gebratenen Schwein abfinden läßt, welches sie dann gemeinschaftlich verzehren. Überhaupt ist England, mit seinen verhältnismäßig freisinnigen Institutionen, ihm, wie Lamennais, die wahre bête noire. Lamennais sagt z. B. von England, eine zweite Bevölkerung, die so stumpf wäre, so bar alles moralischen Sinnes, so fremd den höheren Ideen, wie allem, was das Gemüt erhebt und die Existenz des Menschen adelt, sei gar nicht zu finden.[1] Dergleichen sind Übertreibungen ohne Wahrheit und ohne Logik. Das aber, worin sowohl Logik als Wahrheit liegt, um dessentwillen diese Einzelnheiten verdienen, ans Licht gezogen zu werden, das ist Bonalds Auffassung des innigen Zusammenhangs der Ehefrage mit der ganzen politischen Frage. Er erkennt, daß die Republik oder Demokratie (denn er ist über erstere so ergrimmt, daß er sich ausdrücklich dagegen verwahrt, sich dieses Wortes zu bedienen) notwendig zur Auflösbarkeit der Ehe führen mußte.

Er sagt: „Die Scheidung wurde 1792 dekretiert und setzte niemanden in Erstaunen, war sie doch eine unausbleibliche und lange vorhergesehene Folge des Systems des Einreißens, das man zu jener Zeit mit solcher Leidenschaft verfolgte. Heutigen Tags jedoch, wo man wieder aufbauen will, tritt die Scheidung als Prinzip in das Gesellschaftsgebäude und erschüttert diesen Bau bis auf den Grund.

„Die Scheidung stand in Übereinstimmung mit der Demokratie, die allzulange unter verschiedenen Formen und Namen in Frankreich

[1] Progrès de la révolution et de la guerre contre l'église p. 35.

geherrscht hat. Sowohl die häusliche, als die öffentliche Macht war den Leidenschaften der Unterthanen überantwortet. Es herrschte Unordnung in der Familie und Unordnung im Staate; es bestand eine Verwandtschaft, eine Analogie zwischen den beiden Unordnungen. Das aber sieht ein Jeder, daß die Scheidung in direktem Widerspruche mit dem Geiste des erblichen und unauflöslichen Königtums steht. Behalten wir die Scheidung, so haben wir die Ordnung im Staate und die Unordnung in der Familie, die Unauflöslichkeit dort, die Auflösbarkeit hier, also keine Harmonie. Von der Seite, nach welcher der Mensch sich überneigt, muß das Gesetz ihn emporrichten, und heute muß es dissoluten Naturen die Auflösung verbieten, wie ehedem halbwilden Barbaren die Blutrache."

Auf solche Art gelingt es Bonald von seinem legitimistischen Staatsprinzip aus seine Ehelehre durchzuführen. Er schließt mit der Erklärung, daß die Scheidung unbedingt zu verbieten sei, und die bloße Trennung ohne die Erlaubnis zur Schließung einer neuen Ehe, allen Unzukömmlichkeiten, die aus unharmonischen Verbindungen sich ergeben könnten, hinreichende Abhülfe leiste. Als diese Ideen Bonalds Gesetzeskraft erlangten, beschwor dies in Frankreich einen Zustand herauf, der die französische Ehe in der ganzen Welt zum Gespötte werden ließ, einen Zustand, der es z. B. dem jungen Mädchen, dessen Bräutigam am Hochzeitstage mit der ganzen Mitgift durchbrannte, unmöglich machte, sich jemals wieder zu verehelichen oder rechtmäßige Nachkommenschaft zu bekommen. Während das Gesetz mildernde Umstände für Mordbrenner und Totschläger fand und ihnen, wenn sie sich eine Reihe von Jahren gut betragen hatten, die volle Freiheit wiedergegeben werden konnte, blieb dem betrogenen jungen Mädchen, Bonalds Theorie und dem in Frankreich geltenden Gesetz zufolge, nicht die Hoffnung auf Freiheit, wie demjenigen, durch welchen eine Familie den Flammentod fand, oder der seinen Vater erschlagen hatte.

In dem Entwurfe des Konvents zu einem Zivilrechte hieß es:

Die Ehe gehört in das Bereich der Freiheit, d. h. soviel als in das des Gewissens.

Sie errichtet eine Verbindung, bei der Mann und Frau auf gleichem Fuße stehen.

Die Gatten bestimmen frei die Bedingungen ihrer Vereinigung.

Die Gatten haben oder bethätigen das gleiche Recht hinsichtlich der Verwaltung ihres Eigentums.

Die Scheidung findet auf Wunsch beider Gatten oder eines derselben statt.

Das Gesetz verbietet irgendwelche Beschränkungen des Scheidungsrechtes festzusetzen. —

Es scheint, daß die große Freiheit der Scheidung, die auf solche Art plötzlich gegeben wurde, gleich wie jede andere plötzlich erworbene Freiheit anfangs mißbraucht wurde, daß man z. B. mit großem Leichtsinn und ohne sonderliche Rücksicht auf die Kinder flüchtigen Neigungen nachgab, welche weder das Recht noch die Würde hatten, die wahrer Liebe innewohnt.

Entsprechende Erfahrungen macht man allenthalben in der Geschichte, wo immer Fesseln gebrochen werden. Dies war jedoch für jene, die wie Bonald kein Vertrauen zur Freiheit hatten und an keine andere sittliche Macht als die des Zwanges glaubten, genug, um alles zu dem früher gewohnten Zustande zurückzuführen.

Das Ideal, das man nie vergessen, das mitunter auch erreicht wird, ist selbstverständlich, daß zwei Menschen, die verbunden leben, sich bis in den Tod, ja mit einer Liebe lieben, die den Tod überdauert. Allein dies Ideal ist die Folge einer seltenen glücklichen Wahl, nicht die von Zwangsmaßregeln.

Der Vorwand zu denselben war natürlich die Rücksicht auf die Kinder, und betreffs dieses Punktes hat Bonald seine Theorie in dem folgenden frappierenden und ausnehmend gut geschriebenen Satz zusammengefaßt: „Da die eheliche Verbindung drei Personen

gilt, Vater, Mutter und Kind, so kann sie nicht aufgehoben werden, weil zwei derselben sich darüber einigen. Da das Kind unmündig ist, vertritt den Ehegatten gegenüber die Gesellschaft das Kind und legt als dessen Vertreter Verwahrung gegen die Auflösbarkeit der Ehe ein." Dieser Ideengang betrachtet es als gegeben fürs erste, daß die Aufrechterhaltung der Ehe um jeden Preis dasjenige ist, was dem Kinde unbedingt am meisten frommt, was aber natürlicherweise noch lange nicht gegeben ist. Er macht zweitens die Rücksicht auf das Kind zu der unbedingten und einzig maßgebenden, eine Voraussetzung, deren Annahme ohne Beweis nur vom Standpunkte des Autoritätsprinzips aus gefordert werden kann. Endlich nimmt er allein auf das in der Ehe geborene Kind Rücksicht und betrachtet die übrigen als nicht existierend, während eine der traurigsten Folgen der überlieferten Ordnung eben die ist, daß nicht alle Kinder mit gleichen Rechten ihren Eltern, und damit der Gesellschaft, gegenüberstehen. Bonalds Gesellschaftsordnung, welche die Rücksicht auf das Kind als die unbedingte auffaßt, hat in unseren Tagen dahin geführt, daß zwei Millionen 800 000 Franzosen als uneheliche Kinder in einer unverschuldeten Rechtsungleichheit gegenüber den Eltern, die in Frankreich noch größer ist als anderwärts, geboren sind.

Doch so unvernünftig Bonalds Theorie auch in den Einzelheiten sein mag, sie ist wertvoll, ja kostbar, als eine in allen Grundzügen streng folgerichtige Durchführung des Autoritätsprinzips auf dem Gebiet der Familie. Bonald hat, was die Halbliberalen niemals haben, einen klaren, durchdringenden Blick für den Zusammenhang zwischen den politischen und sozialen Prinzipien der Revolution. Er hat niemals, wie diejenigen, deren Prinzip die Salbaderei, die ersteren von den letzteren zu trennen vermocht und übersehen, daß die überlieferte Auffassung der Ehe, die man zum Teil noch bewahrt, mit der überlieferten Auffassung des Staates, die man heutigen Tages aufgegeben hat, auf das innigste zusammenhängt.

Der Zusammenhang drängt sich überall auf, wo die Frage zur Erörterung kommt. Als die Abolitionisten in Amerika ihre Theorien aufstellten, führten die Sklavenbesitzer zu ihren Gunsten an, daß, was im Sklavenverhältnisse bestehe, in keiner Hinsicht prinzipiell von dem, was in der Familie und der Ehe bestehe, verschieden sei. Man sieht auch, daß eben so viel leere Deklamation gegen das Scheidungsrecht im allgemeinen aufgeboten wurde, als man heutigen Tages gegen die erweiterte Scheidungsfreiheit, oder überhaupt gegen eine veränderte Auffassung dessen, was die Ehe heilig und wertvoll macht, aufbieten würde.

Dem Autoritätsprinzip steht auf diesem, wie auf allen andern Gebieten, das moderne Prinzip in seinen verschiedenen Formen als Liberalismus und Sozialismus gegenüber. Wenn wir die sozialistischen Prinzipien, denen wir später bei den Saint-Simonisten begegnen werden, ganz außer Betracht lassen, so steht dem Autoritätsprinzip hier die freisinnige Theorie mit ihrem Prinzip des Individualismus, wie es von englischen, französischen und amerikanischen Denkern entwickelt wurde, gegenüber. Es ist das Prinzip, worauf der oben erwähnte Entwurf des Konvents basiert. Der Grundgedanke ist der, daß nicht die Familie, wie gewöhnlich behauptet wird, sondern das Individuum den Grundpfeiler der Gesellschaft bilde, und daß dasselbe souverän sei. An die Stelle der legitimistischen Theorien von der Souveränetät Gottes und der zweideutigen Lehre von der Volkssouveränetät, tritt die Lehre von der Souveränetät des Individuums, ein zuerst von dem Amerikaner Samuel Warren gebrauchtes Kunstwort, das John Stuart Mill von ihm adoptiert hat.[1] Die Souveränetät des Individuums sichert, wie das Wort besagt, jedem Menschen die unbedingte Freiheit, verbietet jedem irgendwelche Herrschaft oder irgendwelche Kontrolle über einen andern anzunehmen. Die Anhänger dieser

[1] Mill: Autobiographie S. 256.

Lehre sagen: Entweder Bevormundung des Individuums, d. h. Zensur der Presse, Polizeiorganisation von Hausspionen, Paßsystem, Tarife, Verhinderung der Scheidung, Gesetze, die das Gefühlsleben der Männer und Frauen regeln, sowie das ganze System eines willkürlichen Zwanges, der auf die Freiheit des Individuums geübt wird, oder Souveränetät des Individuums, d. h. Preßfreiheit, Redefreiheit, Reisefreiheit, Freihandel, Freiheit der Forschung und Freiheit der Gefühle. Von diesem Gesichtspunkte aus besteht die einzig mögliche Rechtfertigung eines die Freiheit einschränkenden Gesetzes darin, daß eine vorläufig aufgenötigte Ordnung nur der nächste Weg zu einer vollkommeneren Ordnung mit vollständigerer Freiheit sei, denn Freiheit ist das Ideal des Individualismus. Männer dieser Schule betrachten die Einmischung des Staates in die Gefühlsverhältnisse der Individuen als unberechtigt; sie behaupten, das gesetzliche Band, das zwei Wesen verschiedenen Geschlechts zusammenzwingt, sei entweder überflüssig — im Falle es ihr eigener Wunsch ist zusammenzubleiben — oder empörend — falls es umgekehrt ihr Wunsch nicht ist. Sie finden, daß die Gesellschaft ein fürchterliches Unrecht gegen Individuen begehe, von denen das eine das andere verabscheut, wenn es sie dahin bringt, zusammen zu bleiben und Kinder aus des einen Begehren und des andern Widerstreben zu zeugen. Sie finden es empörend, daß die Gesellschaft ein Weib zwingt, einem Trunkenbold ein Kind zu gebären, ein Kind, das von dem Augenblick, wo es zum Leben erwacht, die verderbten Triebe und Neigungen des Vaters hat. Und ebenso empörend finden sie es, daß das ganze Leben eines Mannes für eine Verbindung geopfert werden soll, die ihn zur Verzweiflung bringt. Sie nehmen ebensoviel Rücksicht auf die noch ungeborenen Kinder, als Bonald auf die geborenen. Sie sehen nicht, wie er einen Beweis der Unvollkommenheit des Weibes, wohl aber den der Roheit der Gesellschaftsordnung darin, daß das Weib wider seinen Willen Mutter werden kann. Sie

behaupten, auf Grund des Abhängigkeitsverhältnisses, worin alle Lebenskreise zu einander stehen, die Unwahrscheinlichkeit, daß ein einziges Gebiet des Menschenlebens sich auf der Basis der Überlieferung als vollständig richtig geordnet erweisen sollte, indes die Ordnung aller andern Gebiete als vollständig verkehrt befunden und demgemäß in den letzten hundert Jahren von oben bis unten abgeändert worden ist. Dies die von den Männern dieser Schule vorzüglich angewendete Argumentation.[1] Es muß in diesem wie gar manchen andern Fällen dahingestellt bleiben, inwiefern der reine Liberalismus den richtigen Weg zum Ziele angiebt. Hier ist nur das Prinzip als Gegensatz zu dem der Autorität charakterisiert. Um was es sich handelt, ist hier, wie auf allen andern Punkten, die unbedingte Freiheit der Forschung geltend zu machen.

Wenn ein Denker in einem katholischen Lande sich frei über die Messe oder andere Zeremonien der Kirche ausspricht, pflegt man ihn als einen Religionslästerer im allgemeinen oder wohl selbst als Atheisten zu bezeichnen. Der Rechtgläubige meint nämlich, daß „die Religion“ in gewissen bestimmten Zeremonien bestehe oder wenigstens nur in Verbindung mit ihnen bestehen könne: war sie in seinem Bewußtsein doch jederzeit damit gepaart gewesen. Er ahnt nicht, daß der Angreifer eine weit höhere und reinere Auffassung von der Idee der Religion besitzt, als er. Er hat die Beobachtung gemacht, daß diejenigen, welche er dem äußern Kultus, mit dem er selbst verknüpft ist, am wenigsten Achtung zollen sah, unordentliche, unsittliche Menschen waren, denen alles Böse zuzutrauen. Er zieht nun voreilig einen allgemeinen Schluß daraus auf alle die, welche Kultus und Priester der Kirche nicht anerkennen. Da er nicht entwickelt genug ist, die verschiedenen Klassen von Angreifern auseinander zu halten, so wirft er den Philosophen und den Enthusiasten in eine Schüssel mit der gewöhn-

[1] Siehe z. B. Stephan Pearl Andrews: Love, marriage and divorce. New York. Desgl. Emile de Girardin: L'homme et la femme.

lichen Sippe gottvergessener Gesellen. Er vermischt die, die über ihm stehen, mit jenen, die unter ihm stehen.

Genau so geht es, wenn von der traditionellen Auffassung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau die Rede ist. Die Ordnung dieses Verhältnisses in einem bestimmten Lande, zu einer bestimmten Zeit, ist ebensowenig die Ehe, als der Katholizismus in Spanien im siebzehnten Jahrhundert die Religion ist. Manche stehen unter der Eheinstitution, wie sie ist, andere über ihr, während die Mehrzahl in den zivilisierten Ländern sich durchaus auf gleichem Niveau mit der wie immer beschaffenen Institution befindet, die öffentliche Meinung ihrer Anschauungsweise gemäß bearbeitet und beide Gruppen der Andersdenkenden zu einer zusammenschlägt, um sie sodann der allgemeinen Verachtung preiszugeben.

Dasselbe, was zur Aufstellung des Autoritätsprinzips auf den Gebieten der Religion und des Staates führt, veranlaßt auch dessen Aufstellung in Bezug auf die Ordnung des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern.

Der Fehlschluß in religiöser Beziehung besteht in der Annahme, daß die Kirche, weil sie Jahrhunderte lang einen zivilisatorischen Beruf hatte, von wesentlicher Bedeutung für das Vorhandensein erhabener Gefühle und Gedanken wäre, oder daß die Liebe zu geistigen Wahrheiten den Menschen nicht natürlich sei, noch auch mit der Entwicklung der Menschheit zunehme, sondern durch eine stete Wirksamkeit von Bischöfen und Priestern, Kirchen, Kirchenversammlungen u. s. w. in sie getragen, in ihnen lebendig erhalten werden müßte.

Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Mann und Frau ist die entsprechende Ungereimtheit, zu glauben, daß die Menschen nicht von Natur Ordnung und Harmonie in diesem Verhältnisse liebten, was in um so höherem Grade der Fall ist, je entwickelter und feinfühlender sie sind; daß die Männer nicht von Natur ihre Kinder und die Mütter ihrer Kinder liebten, nicht von Natur Achtung für das

andere Geschlecht und für sittliche Reinheit hegten, sondern daß all diese Tugenden und Eigenschaften mittelst der Gesetzgebung in der menschlichen Seele erst lebendig gemacht, sodann bewahrt werden müßten, und das, seltsamerweise, während die Gesetze doch nur durch die vereinte Thätigkeit aller jener Persönlichkeiten ins Leben gerufen werden, die man, jede für sich genommen, all dieser Eigenschaften und Tugenden völlig bar erachtet. Ganz umgekehrt verhält es sich vielmehr so, daß einzig die Liebe zu diesen selben Tugenden und Gütern allen die Menschen dahinbringt, oft gar peinvoll, mit Geduld all diese künstlichen Ordnungen und Systeme, unter denen sie seufzen, zu ertragen und über sich ergehen zu lassen, weil ihnen von Kindesbeinen auf gelehrt worden, daß eine Ordnung, wie die gegebene, die einzige Gewähr der Aufrechterhaltung der Tugenden und Güter sei, die sie im Auge haben.

Da infolgedessen jedes Studium der Natur und der menschlichen Seele zurückgedrängt oder unmöglich gemacht wird, werden die Gemüter dazu gedrillt, ohne Prüfung oder Untersuchung das für wahr anzunehmen, was sich auf die Überlieferung oder die Autorität stützt, während die Gegner des Autoritätsprinzips beschuldigt werden, Unsittlichkeit zu wollen und zu begünstigen.

Wenn man darauf ausgegangen wäre, das herabwürdigendste und verdummendste Prinzip aller Prinzipien auf Erden ausfindig zu machen, man hätte auf gar nichts Geeigneteres verfallen können, als auf das Autoritätsprinzip.

Das Autoritätsprinzip führt folgerichtig zu Sätzen wie diesen:

Die Ehe ist um der Gesellschaft willen da, und der Zweck der Gesellschaft ist, sich selbst zu erhalten — oder um eine Nuance anders ausgedrückt: Die Ehe in ihrer überlieferten Form ist heilig, weil sie für die Bewahrung sittlicher Reinheit unentbehrlich ist. Und worin besteht die sittliche Reinheit? In der Aufrechterhaltung der Ehe in überlieferter Form.

Auf diesem Wege kommt man nicht weiter. Man bewegt sich im Kreise und steht stets auf demselben Fleck still.

Wenn hingegen die Gegner des Autoritätsprinzips erklären: Der Zweck der Gesellschaft ist das höchste Glück ihrer Mitglieder, der Zweck der Ehe ist das Wohl der Familie, so ist die Untersuchung in Bezug auf das, was dieses Wohl und dieses höchste Glück seien, freigegeben. Wenn sie ferner sagen: „Sittliche Reinheit besteht in jener Art von Verhältnis zwischen Wesen verschiedenen Geschlechts, welche zu der gegenseitigen Entwicklung, dem gegenseitigen Glück der beiden im höchsten Grade beiträgt, vorausgesetzt, daß die fernsten Resultate dieser Verbindung ebensowohl in Betracht gezogen werden, wie die unmittelbaren," und diese Definition angenommen oder geprüft wird, so ist der Horizont vor uns offen, und das Feld für eine neue radikale und wissenschaftliche Forschung sowohl physiologisch wie psychologisch und ökonomisch in einem Umfange frei, wie es die Welt bisher noch nie gesehen.

Ordnung und Harmonie! das waren die Stichworte bei den Verfechtern des Autoritätsprinzips. Jawohl, Ordnung und Harmonie! Doch was die Welt zu lernen hatte und was sie lernen wird, und sollte es Jahrhunderte erheischen, ist, daß Ordnung und Harmonie das Werk der Wissenschaft, niemals aber das Werk willkürlicher Gesetzgebung ist und sein kann, niemals das eines Kriminalkodex und einer öffentlichen Meinung, die sich auf Überlieferung und Autorität stützen. Es giebt kein Ordnen, keine Ordnung der Gesellschaft, als auf der Basis der wissenschaftlichen Einsicht in die Organisation des Menschen. Jede Gemeinschaft, die der Familie sowohl wie die des Staates, ist nicht um ihrer selbst, sondern um der Individuen willen da, damit dieselben gewisse große Ziele und Güter zu erreichen vermögen. Solche Ziele sind die persönliche Entwicklung, die sittliche Reinheit, die Erziehung der Kinder, der Schutz der Frau.

Falls nun diese Ziele nur auf dem vom Autoritätsprinzipe

angegebenen Wege erreichbar sind, dann, ja dann muß selbstverständlich die Freiheit auf diesen Gebieten im Gegensatze zu der Schätzung, die sie auf so vielen andern genießt, als ein Fluch betrachtet, ausgerottet und verfolgt werden. Falls hingegen diese Ziele möglicherweise auf andern Wegen erreicht, möglicherweise auf andern Wegen besser erreicht werden können — und eine solche Möglichkeit zu leugnen ist schwer — falls sie endlich auf dem Wege der Überlieferung vielleicht so gut wie gar nicht erreicht worden sind, dann muß eine, von keiner Rücksicht beengte, freie Untersuchung stattfinden ohne die geringste Menschenfurcht vor irgend welcher Autorität.

In einem Jahrhundert wie jenes, in dem wir leben, ist das Autoritätsprinzip als solches, das jeder Diskussion den Weg versperrt, das schlechteste, das dümmste, das erniedrigendste aller Prinzipien und hat sich selbst gerichtet. Wer durch das Verhöhnen oder Verbieten der freien Forschung, auf welchem sozialen Gebiete immer, schuld daran ist — wie er es unstreitig wird — daß eine oder die andere, seinen Mitmenschen nützliche Hypothese — und wäre es eine einzige nur — sich nicht ans Licht hervorwagt oder der Wirklichkeit gegenüber nicht erprobt wird, ist ein Verbrecher, für den, gäbe es Recht und Gerechtigkeit in der Welt, die strengste Strafe nicht zu hart befunden werden könnte. Allerdings besteht leider die Mehrzahl aller zivilisierten Menschen aus Verbrechern dieser Art, so daß wahrlich nicht viel Aussicht vorhanden ist, sie bestraft zu sehen.

Bonald war solch ein Verbrecher. Seine äußeren Lebensumstände waren indes keine derartigen, daß auch nur die Spur einer Verfolgung der Eumeniden auf seiner Lebensbahn zu entdecken wäre. Er wurde 86 Jahre alt, war sein ganzes Leben hindurch einer der einflußreichsten und geachtetsten Männer seiner Zeit und starb erst 1840, reich an Ehren und des Lebens satt.

VII

Es gab in Frankreich unter dem Kaisertum keine Poesie. Chateaubriand war wohl ein Geist von großen dichterischen Anlagen, allein Napoleon war der einzige Dichter seiner Zeit in großem Stil. Chateaubriand, der ihn haßte, fühlte dies recht wohl. Er sagt (im vierten Teile seiner Memoiren): „Eine wundersame Einbildungskraft beseelte diesen so kalten Politiker; er wäre nicht gewesen, was er war, hätte er nicht seine Muse gehabt. Sein Verstand führte die Idee des Dichters aus." Die Reihe seiner Kriege, Siege und Niederlagen war eine große Iliade, sein Feldzug nach Rußland eine Riesentragödie, mit der keine, am Schreibtische ausgearbeitete sich zu messen vermochte.

Schon unter der Revolution war aus verwandten Ursachen die Poesie verschwunden. Einzelne Dichter schrieben allerdings noch Tragödien in altem Stil, nur daß sie Voltaires philosophische Tragödie in eine politische umwandelten und aus den Republiken Roms und Griechenlands Kapital für die neue französische Republik schlugen, welche in dem, was man die Sansculotten Roms und Athens nannte, die Vorbilder ihrer Helden sah.

Doch das Interesse, das sich an die Schauspiele knüpfte, war im Vergleich zu dem, welches die großen Dramen der Nationalversammlung und des Konvents darboten, gering. Wie im Altertum die Gladiatorenkämpfe die Teilnahme für die Schauspiele, in denen niemand wirklich getötet wurde, erlahmen ließ, so wurden die Schlußszenen der Verhandlungen des Konvents, bei welchen die

Überwundenen zum Schaffot abgeführt wurden, furchtbare Konkurrenten des fünften Aktes der Tragödien. Der Dolch der Melpomene war auf die Dauer außer stande, mit der Guillotine an Interesse sich zu messen. Wer hätte poetisch eine Gemütsbewegung hervorzurufen vermocht, die jener gleich kam, welche die Zuschauer bei der Anklage, Verurteilung und Hinrichtung des Königs und der Königin empfanden, wer auf der Bühne eine Intrigue spinnen können, so trefflich geschürzt, wie die Robespierres und Dantons wider Vergniaud und die Gironde, oder wie die der Kontre-Revolution wider Robespierre! Es liegen Zeugnisse vor, daß die Zeitgenossen diese Empfindung hatten. Shakespeares rühmlichst bekannter Übersetzer Ducis schreibt an einen Freund, der ihn aufforderte, fürs Theater zu arbeiten: „Sprich mir nicht von Tragödien! Die Tragödie ist allenthalben draußen auf der Straße. Sobald ich den Fuß vor meine Thüre setze, wate ich bis über die Knöchel in Blut.“ Daß in diesen Worten keine Übertreibung lag, beweist ein 1793 an die Pariser Behörde gesendeter Brief Chaumettes, worin besonders darüber geklagt wird, daß Kurzsichtige beständig der Gefahr ausgesetzt seien, in Menschenblut zu treten.

Unter Napoleon trat noch der Umstand hinzu, daß man einen Herrn hatte. Versuchte einmal ein Schriftsteller wie Raynouard von den gebahnten Wegen ein wenig abzuweichen, wurde seinen Bestrebungen Halt geboten. Sein Stück „Die Stände in Blois,“ das man in St. Cloud aufgeführt hatte, wurde, auf ausdrücklichen Befehl des Kaisers selbst, in Paris verboten. Die Kanonen allein hatten das Wort. Die Kanone, die, vor dem Invalidenhotel aufgepflanzt, beständig Sieg auf Sieg verkündete, übertäubte alle andern Stimmen. Und alle jugendlich begeisterten Herzen, alle die feurigen Seelen, die zu andern Zeiten sich in der Poesie Luft gemacht hätten, alle jene, die für Freiheit, für die Ideen der Revolution am glühendsten schwärmten, strömten zu den Fahnen

und suchten ihre Sehnsucht nach Freiheit und Poesie im Rausche des Kriegsruhms zu vergessen. Wie ein seelenvolles Lied in einem Gemach abbricht und verstummt, wenn ein unaufhörliches Gerassel schwerer Wagen die Straße erschüttert, so erlosch das geistige Leben. Ein paar Anekdoten aus der Zeit des Kaisertums schildern den Lärm und den Druck. Die Frage: „Was denken Sie in dieser Zeit?“ ward von Siéyes dahin beantwortet: „Ich denke nicht.“ Auf die: „Was haben Sie unter dem Kaisertum für Ihre Überzeugung gethan?“ gab General Lafayette zurück: „Ich blieb aufrecht.“

Nur einzelne Kunstarten schöpften Anregung aus dem Zeitalter: Die Malerkunst und die Schauspielkunst. Gérard malte die Schlacht bei Austerlitz, Gros die Pestkranken in Jaffa, die Schlachten bei Abukir und bei den Pyramiden. Talma, der seiner eigenen Aussage nach eines Abends, da er mit den Führern der Girondisten-Partei beisammen war, zum erstenmal die römischen Republikaner verstanden und nicht, wie Knaben aus der Lateinschule sich sie vorstellen, sondern als Männer zu spielen gelernt — Talma lernte von Napoleon Cäsaren und Könige spielen. Nach der bekannten Tradition hätte Bonaparte sich von Talma darin unterweisen lassen, kaiserliche Stellungen einzunehmen. Das Umgekehrte entspricht der Wahrheit. Es war Talma, der von Napoleon das selbstherrliche Auftreten, den kurzen, befehlenden Ton, die gebieterischen Geberden lernte, die er später auf die Bühne brachte. Als er in seiner letzten Krankheit vom Fieber verzehrt halb wahnsinnig dalag, untersuchte er im Spiegel die Spuren des Irrsinns und Grausens auf seinem Antlitz. „Ich hab's!“ rief er, indem er sich vor die Stirne schlug, „trete ich je wieder auf, so mache ich es genau so, wenn ich Karl VI. als Tollen darstelle.“ So leidenschaftlich liebte er seine Kunst. Er erhob sich jedoch nie wieder von seinem Krankenlager, und mit ihm starb die einzige unter den Künsten des Wortes, die unter dem Kaisertum geblüht hatte.

Nur eine Abart der Litteratur gewann einen Einfluß, wie

sie ihn nie zuvor besessen hatte, die jüngste von allen ihren Arten, die bisher ohne Bedeutung, bald eine Macht wurde, die Journalistik nämlich. Das bekannte Tageblatt, „Le Journal des Débats“, wurde gegründet, um den Kampf gegen Voltaire einzuleiten und den herrschenden Ideen ein Organ zu leihen. Man bediente sich aller Mittel. Ganz wie nach dem deutsch-französischen Krieg die klerikale Presse in Frankreich Voltaire als „den elenden Preußen“ bezeichnete, so spähte man damals in den Briefen Voltaires nach Stellen, die ihn zum Landesverräter zu stempeln vermöchten. Da fand man denn in den Briefen an den König von Preußen das häßliche Kompliment: „So oft ich Euerer Majestät schreibe, zittere ich, wie unsere Regimenter bei Roßbach,“ und hoffte mit Hilfe solcher Zitate den Sieger von Jena gegen die Philosophen dieser Schule aufzuhetzen. Man machte insbesondere auch geltend, daß nach dem Zeugnis von Zeitgenossen die Hauptursache der Mutlosigkeit des französischen Heeres im Kampfe gegen Friedrich eine Art fanatischer Bewunderung gewesen, welche die Offiziere für den König von Preußen hegten, und die so weit ging, daß es ihnen geradezu undenkbar erschien, einen Feldherrn zu schlagen, welcher alle die Ideen, von denen sie selbst beseelt waren, repräsentierte. Statt nun daraus einen Schluß zu Gunsten jener Ideen zu ziehen, gelangte man umgekehrt zu ungünstigen Schlußfolgerungen in Bezug auf die Personen, die, wie Voltaire, jene Ideen in Frankreich verbreitet hatten, und brandmarkte sie als Landesverräter. Man erhält einen Begriff von dem Ton des Blattes, wenn man nachstehende Worte seines Leiters liest: „Wenn ich die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts sage, so meine ich damit alles, was es in Gesetzgebung, Politik und Moral nur falsches giebt.“ — Noch ein anderes Blatt war in den Händen der neukatholischen Schule, der „Mercure“, dessen Hauptmitarbeiter Chateaubriand und Bonald waren. Gegen diese mächtigen Organe versuchten die Schriftsteller, welche die Reste der Armee des achtzehnten Jahrhunderts bildeten, den

Kampf aufzunehmen. Allein die Zeitströmung war ihnen nicht günstig.

Wie früher die kämpfenden Mächte alles aufgeboten hatten, um für sich und ihre Ideen das Publikum oder das Volk zu stimmen, so waren jetzt alle Bestrebungen darauf gerichtet, die Person des Machthabers zu gewinnen. Das „Journal des Débats“ versuchte den Kaiser wider „die Philosophie“ aufzureizen. Die „Philosophen“ versuchten ihn wider das „Journal des Débats“ aufzubringen. Die Klerikalen erklärten die Philosophen für Niederreißer von Fach, die Napoleon in seiner Eigenschaft als Baumeister hassen mußten. Die Philosophen beschuldigten die Klerikalen, mit dem Plan umzugehen, sobald der Bau des Kaisers fertig wäre, dessen Schlüssel einem andern auszuliefern.

Die Zukunft gab den Philosophen Recht. Die Anhänger der neukatholischen Schule waren und blieben mit dem alten Königshause eng verwoben. Ihre Methode bestand darin, Delille zu loben, weil er sich in Ungnade befand, und Chateaubriand, weil sein Entlassungsgesuch nach der Hinrichtung des Herzogs von Enghien ihn als Mißbilliger der Despotie gekennzeichnet hatte. Unter dem Vorwande, Geschichte zu schreiben, hoben sie die Lichtseiten der Regierungsform der Vergangenheit hervor.

Napoleon, der die Zeitungslitteratur auf das aufmerksamste verfolgte, verlor schließlich die Geduld. Ein Schreiben ist uns aufbewahrt geblieben, das einem Beamten Napoleons zugestellt wurde, um es dem Privatkorrespondenten des Kaisers, dem Herausgeber des „Mercure“, Fiévée, zu übergeben; jedes Wort darin ist bezeichnend. Vor allem aber ist hier der Übergang von der unpersönlichen zu der persönlichen Ausdrucksweise interessant. Wer der Verfasser des Schreibens ist, wird darin mit keinem Worte erwähnt. Zu Beginn spricht das unbestimmte, anonyme Wesen, das man Regierung nennt. Plötzlich fühlt man, wer die Feder führt; der Löwe zeigt seine Klaue. Das Schriftstück lautet: „Herr

de Lavalette möge sich zu Herrn Fiévée begeben und ihm sagen, daß man das „Journal des Débats“ mit größerer Aufmerksamkeit als die andern Blätter liest, da es zehnmal so viel Abonnenten hat, und daß man Artikel darin bemerkt, die in einem gegen die Bourbonen durchaus wohlwollenden Geist, folglich mit großer Gleichgültigkeit gegen das Wohl des Staates geschrieben sind; daß man beschlossen hat, Alles zu unterdrücken, was in dem Blatte allzu übelgesinnt. Daß das System ist, mit großer Langmut zu warten; daß es nun aber nicht genügt, wenn sie nicht direkt feindlich sind; daß man das Recht hat zu fordern, daß sie der herrschenden Dynastie ganz ergeben seien und alles, was den Bourbonen Glanz verleihen oder Erinnerungen heraufbeschwören kann, die ihnen günstig sind, nicht dulden, sondern bekämpfen; daß man indessen noch keinen bestimmten Entschluß gefaßt hat, sondern daß man geneigt ist, das „Journal des Débats“ auch fernerhin erscheinen zu lassen, wenn man mir Männer vorstellt, zu denen ich Vertrauen haben, und die ich an die Spitze des Blattes stellen kann.“[1]

Man sieht, wie die Verhältnisse sich entwickelten. Im Laufe der Regierung des Kaisers büßte der Neukatholizismus die Gewogenheit, deren er sich anfänglich zu erfreuen hatte, mehr und mehr ein, und erst unter den Bourbonen trug er aufs neue unbedingt den Sieg davon. Unmittelbar nach der Thronbesteigung Napoleons schreiben Chateaubriand, Bonald und de Maistre, wie sie wollen, das „Journal des Débats“ wird zu seinem Kreuzzuge gegen die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts aufgemuntert, der Papst besucht Napoleon in Paris. Die Geistlichkeit wird geehrt, Frayssinous predigt, wie er will. Gegen Ende des Kaiserreichs sind die Führer der katholischen Partei zu schweigen gezwungen, das „Journal des Débats“ ist konfisziert, der Papst ein Gefangener, die Klerisei

[1] Nettement: Histoire de la littérature française sous la Restauration I. 100.

dem Kaiser verhaßt und die Kanzel Frayssinous verschlossen. — Erst nach 1814 fand mit der Wiedereinsetzung des Königtums zugleich eine Wiedereinführung des Kirchenwesens statt, welche in vollstem Maße befestigte, was vom Konkordate begonnen worden war.

Ist es nun auch nicht zuviel gesagt, daß es unter Napoleon keine eigentliche Poesie gab, so ist doch nicht minder gewiß, daß unter ihm ein keineswegs bedeutungsloser Versuch gemacht wurde, dem Frankreich des neunzehnten Jahrhunderts das zu geben, was Voltaire dem vorigen mit der Henriade zu geben versucht hatte: nichts mehr und nichts weniger als ein großes nationales Epos.

Die Aufgabe war bedenklich, das ist nicht zu leugnen. Zu einer Zeit, da Frankreich Europa mit dem Ruhme von Helden wie Ney und Murat und dem der Marschälle des neuen Kaiserreichs erfüllte, da Napoleon „die offenen Wunden Frankreichs mit eroberten feindlichen Fahnen verband“, da die Großthaten der damaligen Zeit die der Vorzeit völlig in Schatten stellten, wo da einen passenden Helden für ein Epos, wo Thaten finden, welche die Lesewelt zu fesseln vermochten?

Der Mann, der solch ein Unternehmen wagte, war niemand geringerer als der, der in Aufsehen erregender Weise als erster die litterarische Bewegung des Zeitalters eingeleitet hatte, auf dem Aller Blicke ruhten, Chateaubriand nämlich. Er fühlte nicht bloß den Drang, auch eine Art Verpflichtung, eine Epopée zu schreiben. Hatte er doch in seinem ersten Werke behauptet, daß die Legenden der christlichen Religion die heidnischen Mythen an Schönheit weit überträfen, daß sie dem Dichter höheres böten, daß alle Charaktere, Vater, Gatte, Liebender und Braut, schöner und poetischer als christliche, denn als natürliche Menschen wären. Nun galt es der Regel das Beispiel, dem Lehrsatze den Beweis hinzuzufügen, und um die Wahrheit seiner Behauptung und die Stärke seines Talentes darzuthun, beschloß er ein christliches Epos zu verfassen.

Der ganzen, von ihm inaugurierten Geistesrichtung entsprechend, wählte er nicht moderne und nicht aktive Helden, überhaupt nicht Helden, sondern Märtyrer zum Gegenstande seiner Darstellungsgabe und betitelte demnach sein Epos, das übrigens für uns mehr einem gewöhnlichen zweibändigen Roman gleicht, indem es in Prosa geschrieben ist, „Die Märtyrer oder der Triumph der Religion.“ Um recht die Wahl dieses Stoffes zu verstehen, muß man bedenken, daß der Ideenkreis, in dem die Männer dieser Schule sich bewegten, in Wirklichkeit nicht der des Kaisertums, sondern jener der zurückgekehrten Emigranten war. Man hatte sich von seinem Entsetzen über die Thaten der Revolution noch nicht erholt. Man erblickte in ihren Führern lauter Blutmenschen, in der zu Boden geworfenen Partei lauter Opfer. Der eigentliche Held war diesen Männern nicht der Triumphator, der wagemutige Krieger, sondern Ludwig XVI., der unschuldige Märtyrer. Was waren sie anders als Märtyrer, alle die christlichen Priester, die um ihres Glaubens willen in den Septembertagen ermordet worden, alle die dem Königtum von Gottes Gnaden treuen Männer und Frauen, die in der Vendée den Tod erlitten! So schuldlose Opfer, wie unter der Revolution die Prinzessin Lamballe oder die jungen Mädchen von Verdun, wie Enghien in der jüngsten Zeit, es waren Helden und Heldinnen, einer Verherrlichung tausendmal würdiger, als die sich mit Blut auf allen Walstätten Europas besudelten.

Schon im Jahre 1802 hatte Chateaubriand die Idee zu seinem Epos gefaßt, im Jahre 1806 waren die ersten Gesänge fertig. Allein die Handlung sollte sich über die ganze im Altertum bekannte Welt spannen. Chateaubriand war keine bequeme Natur; es entsprach nicht seiner Neigung, das Werk so rasch als möglich zu vollenden, um je eher je lieber auf seinen Lorbeeren zu ruhen. Er brach ab und machte sich auf und zog im Juli 1806 von dannen, um Griechenland, Syrien, Jerusalem, Ägypten

und Karthago aufzusuchen und über Spanien nach Paris heimzukehren. Der einzige Zweck dieser Reise war sonach, wie er in der Vorrede zu den „Märtyrern“ und der zu dem später herausgegebenen „Itinéraire“ offen eingesteht, die begonnene Dichtung zu vervollkommnen. Er sagt in der erstern: „Diese Reise wurde nur unternommen, um die Örtlichkeiten, nach denen ich den Schauplatz der „Märtyrer“ verlegen wollte, zu sehen und zu schildern,“ in der zweiten: „Ich habe diese Reise nicht unternommen, um sie zu beschreiben. Ich verband einen Zweck mit derselben. Diesen Zweck habe ich in den „Märtyrern“ erfüllt. Ich suchte Bilder, das war alles.“

Dies war indes nicht alles, weder alles, was Chateaubriand mit der Reise bezweckte, noch alles, was er wünschte, daß man darin sehen möchte. Chateaubriand ist Childe Harold vor dem wahren, Chateaubriand ist der monarchisch-christliche Byron. Gleichwie sein René der Vorläufer der Byronschen Helden ist, so ist er selbst auf seinen Pilgrimsfahrten ein Vorgänger jenes halb erdichteten, halb wirklichen Harold, den Abenteuerlust und die Sehnsucht nach Eindrücken von Land zu Landen jagt. Allein der Byron der Kirchenerneuerung mag sich nicht, wie der englische Lord, der noch Wikingerblut in den Adern fühlte, daran genügen lassen, sich ehrlich zu einem so einfachen Beweggrund seiner Fahrten zu bekennen. Das hätte sich schlecht mit dem Geiste jenes Zeitalters vertragen, hätte schlecht zu Chateaubriands Rolle in jener Zeit gestimmt, nach Jerusalem zu ziehen, um Landschaften zu studieren, seine Palette mit Farben, sein Skizzenbuch mit Rissen zu füllen. Wenn Childe Harold von seiner Pilgerfahrt spricht, so nimmt er das Wort in übertragener Bedeutung, Chateaubriand gebraucht es ganz buchstäblich. Er teilt allen mit, daß er nach dem heiligen Lande reise, um sich an dem Anblick der heiligen Stätten zu erbauen. Er bringt Wasser heim aus dem Jordanflusse, und als später der Graf von Chambord geboren wird, da

hat er es zur Hand, so daß das königliche Kind damit getauft werden kann. Er selbst sagt: „Es mag wunderlich erscheinen, heutigen Tags von heiligen Gelübden und Pilgerfahrten zu sprechen; allein in diesem Punkte bin ich bekanntlich ohne Scham und habe mich schon längst selbst in die Reihen der Abergläubigen und Schwachköpfigen gestellt. Ich werde vielleicht der letzte Franzose sein, der mit den Ideen, Zielen und Gefühlen eines mittelalterlichen Pilgrims aus der Heimat in das heilige Land zog. Doch besitze ich auch nicht die Tugenden, in denen vormals die Herrn zu Coucy, Nesles, Chastillon und Montfort glänzten, der Glaube wenigstens ist mir geblieben, und an diesem Zeichen würden die alten Kreuzfahrer mich nichtsdestoweniger als einen der Ihren erkennen."

Schon diese Worte bilden einen schneidenden, widerlichen Gegensatz zu dem oben angeführten Ausspruch „Ich suchte Bilder, das war alles." In den nachgelassenen Memoiren Chateaubriands findet sich jedoch überdies in Bezug auf den weitern Zweck dieses Aufsuchens von Bildern ein Geständnis, welches auf die Pilgergefühle und Pilgerzwecke, von denen hier die Rede ist, das grellste Licht wirft. Er hoffte durch sein Ringen nach Berühmtheit, durch seine Studien und Reisen, die Gunst einer Dame, in die er verliebt war, zu gewinnen. An und für sich ist dies ja sehr natürlich. Er war von glühendem Ehrgeiz verzehrt und liebte mit Leidenschaft. Was Wunder, daß er sich sagte: Ruhm, größerer Ruhm, mit vollerem Rechte erworbener Ruhm, um sie besser zu verdienen und ihr meinen festen Vorsatz kund zu thun, mich ihrer Gunst würdig zu machen! Es scheint zudem, daß auch sie ehrgeizig für ihn gewesen, ihn dunkel in der Ferne ihren Besitz als Lohn erneuter Kraftanspannungen habe ahnen lassen. Mag immerhin etwas Mittelalterliches, an die Ritterzeit Gemahnendes in diesem Verhältnis liegen — eine förmliche Begriffsverwirrung müßte wahrlich bei dem vorwalten, der hier von Kreuzfahrt und Pilger-

wallen sprechen wollte. Und doch war Chateaubriand keine Prälatenseele; er war ein grandseigneur, hochfahrend stolz und von sich eingenommen, voll Oppositionslust und Menschenverachtung, der die Farben der Kirche aus Trotz an seinen Helm gesteckt hatte und dieselben nicht nur bei jedem Lanzenstechen, auch bei jedem Stelldichein trug.

Chateaubriand sagt in seinen Mémoires d'outre-tombe: „Aber habe ich in der Reisebeschreibung auch alles über diese Reise gesagt, die von der Hafenstadt Othellos und Desdemonas ihren Ausgang nahm? Wallte ich reuigen Gemütes zu dem Grabe Christi? Ein einziger Gedanke verzehrte mich; ich zählte mit Ungeduld die Augenblicke. Vom Verdeck meines Schiffes, die Augen auf den Abendstern gerichtet, flehte ich ihn um günstigen Wind an, auf daß ich rasch von dannen käme, um Ruhm, auf daß ich geliebt würde. Ich hoffte Ruhm in Sparta, in Zion, in Memphis und Karthago zu erwerben und ihn in die Alhambra mitzubringen. Würde man die Erinnerung an mich so ausdauernd bewahrt haben, als ich meine Proben ablegte? . . . Wenn ich heimlich einen Augenblick des Glücks genieße, so wird er mir durch die Erinnerung an jene Tage der Verführung, der Bezauberung, des Deliriums vergällt."

So spricht ein moderner Tannhäuser, der sich nach seinem Venusberg zurücksehnt. Peter Eremita führte keine solche Sprache, als er vom heiligen Grabe zurückkehrte. Die Dame, die Chateaubriand in der Alhambra Rendezvous gegeben, war die junge Frau de Mouchy, die später im Wahnsinn starb. Sie wird von den Zeitgenossen als ein Wunder von Schönheit, Anmut und Feinheit geschildert. — Chateaubriand war bereits seits 1792 vermählt. Seine Ehe war unzweifelhaft eine Unbesonnenheit, allein als ein so eifriger Fürsprecher der christlichen Moral hätte er sich durch dieselbe wohl für gebunden erachten müssen, wie immer er sie auch eingegangen. Er schildert in seinen Erinnerungen folgender-

maßen die Art ihrer Gründung: „Die Angelegenheit ward ohne mein Wissen betrieben. Ich hatte Fräulein de Lavigne kaum drei oder viermal gesehen . . . . Ich fühlte mich durchaus nicht zum Ehemann gemacht. Alle meine Illusionen lebten noch, nichts in mir war erschöpft, ja meine Lebensenergie durch meine Reisen verdoppelt. Ich war beständig von der Muse geplagt. Meine Schwester hielt sehr auf Mademoiselle de Lavigne und erblickte in dieser Heirat eine unabhängige Stellung für mich. So bringe sie zu stande, sagte ich. Bei mir ist die öffentliche Persönlichkeit unerschütterlich, die private hingegen die Beute des erstbesten, der sich ihrer bemächtigen will, und um den Verdrießlichkeiten einer Stunde zu entgehen, könnte ich mich für ein ganzes Jahrhundert zum Sklaven machen.“ Glücklicherweise betrachtete er sich nicht als Sklaven.

Von seiner Pilgerfahrt heimgekehrt schrieb er nun seine Epopée. Eine Epopée im neunzehnten Jahrhundert! Wer glaubt in unsern Tagen noch an die Möglichkeit einer solchen. Eine klarere Einsicht in die historischen Entstehungsbedingungen der großen Dichtungen des Altertums, als irgend eine frühere Zeit sie besaß, hat uns erkennen lassen, wie vergeblich es sei, mit Werken von der Frische und Naivetät einer Iliade oder Odyssee wetteifern zu wollen. So wenig wie ein wirklicher Dichter heutigen Tags auf den Gedanken kommen könnte, die Vedahymnen, die Psalmen Davids oder die Völuspa nachzuahmen, so wenig wird es heute jemand versuchen, mit jenen unvergänglichen Werken zu rivalisieren, in welchen am Morgen der Zeiten ein Volk kindlich seinen ganzen Götter- und Sagenkreis an dem Zuhörer vorbeigleiten ließ, wie die Griechen dies in ihren nationalen Heldengedichten, die Deutschen im Nibelungenliede und die Finnen in ihrem (doch allzu spät niedergeschriebenen) Kalewala gethan haben. Die Epopéen, welche, wie die Virgils und Tassos, Camoens, Klopstocks und Voltaires, jene alten Volkswerke mit Bewußtsein und Studium

nachahmen und das Mirakulöse darin in eine tote, epische Maschinerie verwandeln, vermochten sich niemals zu dem Range ihrer Vorbilder zu erheben und haben in eben dem Maße Wert, als sie in Zeit und Geist denselben noch einigermaßen nahe stehen. Je weniger Naivetät sie besitzen, je kälter stehen wir ihnen gegenüber. Die nicht mißglückten epischen Dichtungen, die in der neueren Zeit geschrieben sind, wie Goethes „Hermann und Dorothea“ oder Mickiewiczs „Herr Thaddäus“, haben den epischen Apparat völlig aufgegeben. Allein dies war durchaus nicht Chateaubriands Absicht. Im Gegenteil! Ihm galt es ja, ihn zu verdoppeln, den christlichen Apparat im vollen Glanze seiner Überlegenheit über den antiken erscheinen zu lassen.

Da er kein Versifikator ist, beschließt er, sein Werk in Prosa zu schreiben. Allein ein so großer Meister er auch in dieser Kunstart ist, man ahnt bereits, mit welcher Unsicherheit er nach einem Stil umhertappen wird.

Alle möglichen Einflüsse kreuzen sich bei ihm: Homer und die Offenbarung Johannis, Dante und Milton, die Kirchenväter und Suetonius. Die Handlung spielt zur Zeit des Diocletian, die Hälfte der auftretenden Personen sind Heiden, die Hälfte Christen. Der Held Eudoros gewinnt das Herz eines jungen heidnischen Mädchens, bekehrt es und stirbt mit ihr zusammen als Märtyrer im Kolosseum zu Rom. Der Vater des Mädchens ist Grieche und ein Priester des Homer. Die Episoden spielen sich im alten Gallien ab.

Hier einige Beispiele, zu welcher Manieriertheit und welchen Übertreibungen die Nachahmung des homerischen Stils den Verfasser verführt hat. Fürs erste läßt er seine Griechen allzu gläubig sein. Sie drücken sich mit ebenso kindlichem Glauben an die Götter aus, wie die homerischen Helden, von denen sie volle 1100 Jahre getrennt sind. Die Griechen jener Zeit standen ihren Göttern als ausgemachte Zweifler gegenüber und

waren zum guten Teil Rationalisten, selbst wenn sie an sie glaubten.

Das junge griechische Mädchen trifft Eudoros in einem Walde unter einem Baume ruhend. Er ist jung und schön. Als er sie bemerkt, steht er eilig auf. „Wie," sagte sie voll Verwirrung zu ihm, „bist Du nicht der Jäger Endymion?" — „Und Du," erwiderte der junge Mann, nicht minder erstaunt, „bist Du nicht ein Engel?" — Dies sind nicht etwa Komplimente, es ist im vollen Ernst gemeint. So leicht sehen bei Chateaubriand, in dem aufgeklärtesten Lande der Erde, zwei Liebende einander für Sagengestalten und überirdische Wesen an. Cymodokes Vater spricht im selben Stile zu dem jungen Manne: „Mein Gast, vergieb meinen Freimut, ich habe stets der Wahrheit, der Tochter Saturns und Mutter der Tugend, gehorcht." Schon zu Platons Zeiten vermochte ein Grieche sehr wohl von der Wahrheit zu reden, ohne ihrer Eltern oder der Großeltern der Tugend zu erwähnen.

Noch ein paar Wendungen, die sich wie aus Homer übersetzt ausnehmen: Als das junge Mädchen sich wundert, den ihr unbekannten Eudoros zu erblicken, und wissen möchte, wer er sei, sagt sie: „In welchen Hafen ist Dein Schiff eingelaufen? Kommst Du von Tyrus, das wegen des Reichtums seiner Kaufleute so berühmt ist? Oder von dem lieblichen Korinth, nachdem Du reiche Gaben von Deinen Gastfreunden empfangen?"

All dies geht im Dialoge noch leidlich an, peinlicher aber ist die Wirkung, wenn der Erzähler bald die 1500 Jahre, die ihn von den Personen der Dichtung trennen, vergißt und sich auf dieselbe Form der Rede wie sie einläßt, bald Wendungen gebraucht, die von den Ritterromanzen des Mittelalters hergeholt sind. In rein homerischem Stil sagt er z. B.: Nichts würde die Freude des Demodokos getrübt haben, hätte er einen Gatten für seine Tochter gefunden, der sie mit aller schuldigen Rücksicht be-

handelt hätte, nachdem er sie in ein von Reichtümern erfülltes Haus geführt. Und im Tone der Heldenlieder heißt es von Velleda, der gallischen Druide, „fille de roi a moins de beauté, de noblesse et de grandeur.“

Und spricht nun der Dichter zuweilen in einem Stil, als ob er selbst der letzte Homeride wäre, so sprechen dafür seine Personen oft, als ahnten sie die ganze moderne Bildung vorher. So sagt der christliche Bischof Kyrill von den heidnischen Mythen: „Vielleicht wird eine Zeit kommen, wo diese Unwahrheiten einer kindlichen Vorzeit nur sinnreiche Fabeln, Stoffe für die Gesänge der Dichter sein werden. In unsern Tagen aber verwirren sie die Geister.“ Was für ein aufgeklärter Mann!

Das ganze Gedicht durchzugehen ist unnötig. Das bedeutende Talent, das der Verfasser entfaltet, kommt nur in Einzelheiten und Episoden zu Tage. Schön ist die Szene, wo die griechische Familie zu der christlichen, die eben auf dem Felde Garben bindet, auf Besuch kommt. Wohlgeschrieben ist eine Episode wie der Tod der Velleda. Über jene erstere ist eine eigene religiös-idyllische Lieblichkeit gebreitet; sie erinnert an das Buch Ruth und hat gleichwohl einen rein evangelischen Duft. Velleda hat Chateaubriand als Dichter mit dem ganzen Feuer, der ganzen göttlichen Raserei seines Genies dargestellt.

Es ließen sich noch andere größere Partien hervorheben, wie die Schilderung der Schlacht zwischen den Franken und dem vereinigten römisch-gallischen Heer, die, nicht wenige Jahre bevor Walter Scott an die Ausarbeitung seiner historischen Romane ging, bedeutungsvoll und neu durch ihr ethnographisches Element ist. Endlich sind die Landschaftsbilder, wie stets bei Chateaubriand, von nicht geringem Wert.

Es verdient auch erwähnt zu werden, daß, wo er in seinen „Memoiren“ selbst auf die „Märtyrer“ zu sprechen kommt, er seines Werkes stets mit stolzer Bescheidenheit gedenkt, Blick für

gewisse Mängel desselben verrät und nachdrücklich betont, um wie viel geringeren Erfolg es hatte, als „Der Genius des Christentums.“ Er schreibt die verhältnismäßig minder günstige Aufnahme, welche das Werk im ersten Augenblicke fand, zunächst äußern Umständen zu, und mit Recht. Napoleons Verhältnis zum Papst war nun gespannt und feindlich. Man bezog auf den Kaiser, was hier von Diocletian als Christenverfolger gesagt wurde. Es lagen Anspielungen auf die bedrängte Lage Napoleons in der Jugend und auf seinen unersättlichen Ehrgeiz in der Schilderung des Galerius, Anspielungen auf seinen Hof in der Darstellung der Umgebung des Diocletian.

Das Buch fand daher keine Unterstützung und Verbreitung von Seiten der Regierung, wie es bei dem ersten Werke Chateaubriands der Fall gewesen, und die Geistlichkeit, an der Spitze der Bischof von Chartres, fand die Dichtung nicht hinreichend orthodox, ja entdeckte Ketzereien. Nichtsdestoweniger drangen die „Märtyrer“ schließlich durch und erlebten in nicht gar vielen Jahren vier Auflagen.

Die These, die Chateaubriand mit seiner Dichtung beweisen wollte, war die Verwendbarkeit der christlichen Wunderwelt für die Poesie. Es bedurfte gar keines bessern Beweises, daß orthodox-christliche Poesie heutiger Zeit ein Anachronismus ist, als seiner Dichtung.

Von den Kreisen des folgenden Lebens glückt im allgemeinen die Hölle den Dichtern besser als der Zustand der Seligen. Bei Dante taucht aus den Wassern und Flammen der Schrecknisse eine ganze Heerschar verwegener Köpfe auf, so kräftig gezeichnet, daß sie die ganze Dichtung beherrschen. Die man von seinen Verdammten in der Erinnerung bewahrt, das sind die fast übermenschlich trotzigen, stolzen italienischen Adeligen aus seiner eigenen Zeit, Farinata zum Beispiel. Was Milton betrifft, so ist ihm bekanntlich keine Gestalt besser gelungen als sein Satan, und nicht

ohne Grund hat man das Vorbild zu demselben in den energischen, puritanischen Rebellen gefunden, die selbst überwunden nicht aufhörten, der Königsmacht Trotz zu bieten. Jede Zeit dichtet ihren Lucifer in ihrem Ebenbilde. Chateaubriands Empörer ist denn auch nicht der Teufel der Tradition, nein, er ist ein Teufel, der die französische Revolution gemacht hat. So wie nur er und sein Hofstaat den Mund aufthun, entfahren ihm alle Stichworte der Umwälzungszeit. Hält der Satan eine Rede an seine Heerscharen, so hört der Leser mit Staunen Töne von 1792 darin anklingen. Nach einigen einleitenden biblischen Phrasen verfällt er in den Freiheitshymnenstil der Revolution, den nachzuäffen Chateaubriand eine wahre Wollust ist.

Satan spricht: „Ihr Götter der Nationen, Ihr Throne, Ihr Eiferer, Ihr unüberwindlichen Kriegsheere, Ihr hochherzigen Kinder dieses starken Vaterlandes, der Tag des Ruhmes ist angebrochen.“ Magnanimes enfants de cette forte patrie, le jour de gloire est arrivé.

So weit also war es mit der französischen Litteratur gekommen, daß die Marseillaise von dem größten Dichter des Landes dem Teufel in den Mund gelegt wurde.

Und was ist nun dieser Teufel? Einen Funken Leben erhält er nur dadurch, daß er Rouget de Lisle parodiert. Im übrigen ist er eine Allegorie ohne Fleisch und Blut. Man sehe ihn in sein Reich hinabfahren: „Geschwinder als der Gedanke durchsaust er den ganzen Weltraum, der einst verschwinden wird (welches Gedankenexperiment!); jenseits der brüllenden Trümmer des Chaos gelangt er zu den Grenzen jener Gebiete, die unvergänglich sind, wie die Rache, welche sie schuf, vermaledeite Gebiete, das Grab und die Wiege des Todes, die der Zeit nicht unterworfen sind, die noch bestehen werden, wenn das All entführt sein wird, wie ein Zelt, errichtet für einen Tag . . . . . . er folgt keinem Wege durch die Finsternis, er sinkt, von der Wucht (!) seiner Ver-

brechen gezogen, naturgemäß zur Hölle hinab." Es steht wirklich „naturgemäß" da. Am naturgemäßesten erinnert er an Holbergs Niels Klim. Alle, die sein Reich bevölkern, sind entweder Allegorien, die um so komischer wirken, je mehr Grauen der Dichter mit ihnen einflößen wollte, oder Karikaturen von Voltairianern und Voltaire, welche sich mitten in der Epopöe wie Bruchstücke giftiger Zeitungsartikel ausnehmen, die aus Versehen Aufnahme fanden.

Der Tod wird wie folgt geschildert: „Ein Gespenst kommt über die Schwelle der unerbittlichen Pforten gestürzt. Es erscheint wie ein dunkler Fleck auf den Flammen der Kerker hinter ihm. Man sieht die gelben Strahlen des Höllenlichtes zwischen den Knochen des Gerippes hervorleuchten. Es ist der Tod . . . Schaudernd wendet Satan das Haupt ab, um dem Kuß des Skelettes zu entgehen." Hier noch zwei andere Dämonen: „Mit hundert Diamant-Knoten (!) gebunden sitzt der Dämon der Verzweiflung auf einem Thron von Bronze und herrscht über das Reich der Sorgen . . . . . . Am Eingange des ersten Vorsaals liegt die Ewigkeit der Schmerzen auf einem eisernen Bette; sie ist regungslos, selbst ihr Herz pocht nicht. In ihrer Hand hält sie ein verrinnendes Stundenglas. Sie kennt und spricht nur das eine Wort: Niemals!" So ungefähr sitzt ein Automat auf einer Uhr und spricht einzig das Wort: Kuckuck.

Hat dies nun mit nichts auf der Welt eine Ähnlichkeit, so sind die Dämonen der falschen Weisheit um so leichter wieder zu erkennen. Wir sehen, daß alle religiösen Ideen der Zeit sich in dem Worte „Ordnung" zusammenfassen ließen. Daher wird denn auch hier in der Hölle so gut wie im Himmel die Ordnung hervorgehoben. Anläßlich eines innern Streites der Hölle heißt es: Man hätte einen fürchterlichen Kampf entbrennen sehen, wenn nicht Gott, der alleinige Urheber aller Ordnung, den Lärm zum Schweigen gebracht hätte; und von dem Dämon der falschen

Weisheit heißt es: „Er tadelte die Werke des Allmächtigen. Er wollte in seinem Hochmut eine andere Ordnung unter den Engeln und in dem Reiche der höchsten Weisheit einführen. Er ist es, der der Vater des Atheismus wurde, jenes gräßlichen Gespenstes, das selbst der Satan nicht gezeugt hatte, und das sich in den Tod verliebte.“

Eigentümlicherweise ist es gerade eine Veränderung der Ordnung, ja der Rangordnung am göttlichen Hofe, den dieser schwärzeste aller Teufel zu bewerkstelligen strebte. Er redet. „Die falsche Strenge seiner Stimme, seine scheinbare Ruhe täuschen die verblendete Menge. Ihr Fürsten der Hölle! Ihr wißt, ich war stets gegen Gewaltthätigkeiten, wir können nur durch Entwicklung von Ideen, Sanftmut und Überredung siegen. Laßt mich unter meinen Verehrern, ja unter den Christen, jene gesellschaftsauflösenden Prinzipien verbreiten, welche die Grundvesten der Reiche untergraben!“

Man vergleiche diese Ausdrücke mit denjenigen, womit in der Dichtung die Philosophen der Zeit geschildert werden: „Diese Schüler einer hohlen Wissenschaft greifen die Christen an, preisen ein stilles Dasein, leben zu Füßen der Großen und bitten um Gold. Einige derselben befassen sich ernstlich damit, eine Art platonischen Staates zu bilden, wo lauter verständige Menschen ihre Tage als Freunde und Brüder dahinleben sollten. Sie grübeln tief über die Geheimnisse der Natur nach. Einige von ihnen sehen alles im Gedanken, andere alles in der Materie, wieder andere predigen die Republik, obgleich sie in einer Monarchie leben. Sie behaupten, man müßte die ganze Gesellschaft umstürzen, um sie nach einem neuen Plane wieder aufzubauen. Noch andere wollen gleich den Gläubigen das Volk Moral lehren . . . . . Zersplittert in Hinsicht auf das Gute, einig im Bösen, lächerlich eingebildet, sich selbst als große Genies betrachtend, hecken diese Sophisten alle möglichen absonderlichen

Ideen und Systeme aus. Hierokles schreitet an ihrer Spitze, und er ist es wahrlich wert, solch ein Bataillon anzuführen ..... Etwas Schamloses, Schändliches liegt in seinen Zügen; man sieht, daß seine unedlen Hände nur schlecht dazu taugen, den Degen des Soldaten zu tragen, daß sie aber leicht die Feder des Atheisten oder das Henkerschwert zu halten vermöchten."

Die Rede ist von Rom und von Hierokles. Doch daß jenes Paris und dieser Voltaire bedeuten, bedarf nicht erst der näheren Auseinandersetzung.

Soweit war es in der französischen Litteratur gekommen, daß man Voltaire, der nicht ein-, der zehnmal den katholischen Henkern das Schwert entwand, sie in effigie auf den Scheiterhaufen, auf dem sie arme Unschuldige verbrennen wollten, geworfen hatte, daß man Voltaire beschuldigte, sich vorzüglich zum Büttelhandwerke zu eignen. Und so gedankenlos war man geworden, daß man des hartnäckigen Deismus Voltaires vergaß, und um den Teufel recht schwarz zu machen, ihn als Atheisten malte. Was aber der Satan und seine Spießgesellen in aller Welt auch sein mögen, Atheisten sind sie nicht und können sie nicht sein. Haben sie die göttliche Liebe doch wahrlich zu kosten bekommen.[1]

Wenden wir denn den Blick von Chateaubriands Hölle zu seinem Paradiese. Es ist immer etwas Schwieriges, das Paradies schildern zu sollen. Was die Hölle ist, wissen wir alle; was aber das Paradies betrifft, so ist man in einer gewissen Verlegenheit. On manque des renseignements, wie eine französische Dame sagte. Es war doppelt schwer zu einer Zeit wie der, wo Parny in „La guerre des Dieux" sozusagen im voraus eine Parodie auf jeden Versuch in dieser Richtung geschrieben hatte,

---

[1] Paul Heyse hat das treffende Epigramm geschrieben:

Bist Du schon gut, weil Du gläubig bist?
Der Teufel ist sicher kein Atheist.

und wo alle gebildeten Menschen noch Bruchstücke dieses gottvergessenen Gedichtes im Gedächtnis hatten.

Die Glanzszenen darin, wie die Ankunft der Dreieinigkeit auf dem Olymp oder der Gegenbesuch der Götter im christlichen Himmel, sind wahrhaft witzig, obwohl die Behandlung dem großartigen Titel nicht entspricht, sondern zierlich und glatt in der Manier des Sammet-Breughel ist. Und doch vermochte selbst Parnys Ausgelassenheit den orthodoxen Himmel nicht so komisch erscheinen zu lassen, wie er es durch Chateaubriands Begeisterung wird.

Hier einige Proben:

Im Mittelpunkte der geschaffenen Welten, mitten unter den zahllosen Sternen, die als Wälle, Alleen und Wege dienen, schwimmt die unermeßliche Gottesstadt, deren Wunder keines Sterblichen Zunge zu schildern vermag. Der Ewige legte selbst ihre zwölf Grundsteine und umgab sie mit jenen Jaspismauern, die der hochgeliebte Jünger den Engel mit der goldenen Elle ausmessen sah. Mit dem Ruhme des Höchsten bekleidet, ist Jerusalem wie eine Braut für ihren Bräutigam geschmückt ..... Der Reichtum des Stoffes ringt hier mit der Vollkommenheit der Formen um die Palme. Hier hängen Galerien aus Saphiren und Diamanten, wie das Genie der Menschen sie in den Gärten Babylons schwach nachgeahmt. Hier erheben sich Triumphbogen aus den funkelndsten Sternen gebildet. Hier verketten Bogengänge von Sonnen sich, die ununterbrochen durch die Räume des Firmaments sich fortpflanzen ....."

Einen gebürtigen Kopenhagener erinnert dies an die Pracht, in der ihm als Kind das Tivoli prangte, an einem Abende, an dem dort „Vauxhall" war.

Wir werfen einen Blick in die heilige Stadt. Hier sammeln und trennen sich die Chöre der Cherubim und Seraphim, der Engel und Erzengel, der Throne und Fürstentümer; denn diese Wesen, die, seit sie bei Parny Prügel bekommen, für immer

der Lächerlichkeit preisgegeben schienen, halten hier neuerdings ihren feierlichen Einzug.[1] Ja, sie fühlen sich von nun an auf dem Parnaß so heimisch, daß wir die ganze Armee noch in de Vignys Eloa (1823) wie in Viktor Hugos Oden (z. B. Livre I. Ode 5, Ode 9, Ode 10) versammelt finden. Wir erfahren, womit sie sich befassen. „Einige bewachen die Streitwagen Zebaoths und Elohims, andere den Pfeilköcher des Herrn, wie seine unentrinnbaren Blitze oder seine furchtbaren Rosse, die Pest, Krieg, Hungersnot und Tod bringen. Eine Million dieser eifrigen Genien ordnen die Bewegungen der Sterne und lösen einander der Reihe nach in diesen prächtigen Beschäftigungen als Schildwachen, die über ein gewaltiges Heer wachen, ab."

Bei Parny sind sie weit weniger geschäftig. Der Dienst, den sie bei ihm versehen, ist ihrer wenig entwickelten Intelligenz halber wesentlich dekorativ. Sie bilden Spalier längs den Wänden und schauen hinein.[2] Alle die Gegenstände, auf welche die Engel bei Chateaubriand Acht haben, sind gleichsam in einer großen Rüstkammer aufgespeichert, um vorkommenden Falls benützt zu werden. Wir sehen sie in einer späteren Schilderung zur Benutzung kommen, nämlich als die Dreieinigkeit den Seligen

---

[1] O honte, o crime! on rosse les Puissances,
On jette à bas dix mille intelligences
Qui figuraient dans les processions;
De leurs gradins les Trônes on renverse,
Ou foule aux pieds les Dominations,
Et des Vertus le troupeau se disperse.
. . . . . l'on jet à leur nez,
Devinez quoi? les têtes chérubines
Aux frais mentons, aux lévres purpurines.
Parny: La guerre dex Dieux. 10. Gesang.

[2] Propres sans plus à garnir les gradins
A cet emploi se borne leur génie
C'est ce qu'au bal nous autres sots humains
Nous appelons: faire tapisserie.

das Martyrium des Eudoros vorhergesagt hat. „Da diese Schicksale der Kirche den Erkorenen durch ein einziges Wort des Allmächtigen kund wurden, verstummte der Gesang, stockte alle Thätigkeit der Engel. Eine halbe Stunde herrschte Schweigen im Himmel. Alle Himmlischen wandten ihre Augen der Erde zu, Maria ließ von der Höhe des Firmamentes einen ersten Blick der Liebe hernieder auf das schwache Opfer fallen, das ihrer Zärtlichkeit vertraut war. Die Palmen der Bekenner grünten aufs neue in ihren Händen. Die feurige Schwadron öffnete ihre glorwürdigen Reihen, um den neuen Märtyrern Raum zu geben. — Der Besieger des alten Drachen, Michael, richtet seine furchtbare Lanze zu; rund um ihn her bedecken seine unsterblichen Begleiter sich mit blitzenden Harnischen. Schilde von Demant und Gold, der Pfeilköcher des Herrn, die flammenden Schwerter werden aus den ewigen Bogengängen (Bodenkammern) herabgeholt, Immanuels Wagen bebt auf seiner Axe aus Feuer und Blitz, die Cherubim umgürten sich mit ihren dahinstürmenden Schwingen und entfachen die Gluten ihrer Augen (et allument la fureur de leurs yeux). Es ist halb Maskerade und halb Ballet.

Gehen wir von den Attributen zur Seligkeit selbst über, so wird sie folgendermaßen beschrieben. Das höchste Gut der Auserwählten ist das Bewußtsein, daß dies unnennbare Gut grenzenlos ist. Sie sind unaufhörlich in jenem lieblichen Zustande, in dem der Sterbliche, wenn er eben eine tugendhafte oder heldenmütige That vollbracht hat, in dem das Genie, dem ein großer Gedanke aufgegangen ist, in dem ein Mensch sich befindet, der die Wonnen einer legitimen (!) Liebe oder die einer Freundschaft kostet, die sich lange im Unglück erprobt. Die Schönheit und Allmacht des Höchsten bildet den Gegenstand ihrer steten Unterhaltung: O Gott, sagen sie, wie groß bist du!

Es ist Chateaubriand nicht geglückt, die Seligkeit sonderlich anziehend zu gestalten. Man fühlt vornehmlich Mitleid mit dem

armen Gott, der fort und fort Lobgesänge zu seinem eigenen Preise anhören muß. Er wird folgendermaßen geschildert: Dem Auge der Engel weit entrückt, in den Räumen des Feuers und Lichtes, vollzieht sich das Mysterium der Dreieinigkeit. „Der heilige Geist, der vom Sohne zum Vater und vom Vater zum Sohne beständig auf und nieder steigt, vermählt sich ihnen in diesen undurchdringlichen Tiefen. Da zeigt sich ein flammendes Dreieck an der Schwelle des Allerheiligsten, und die Welten halten inne auf ihrer Bahn in Ehrfurcht und Schrecken, das Hosianna der Engel verstummt .... Das Flammendreieck verschwindet, das Orakel öffnet sich, und die drei Mächte werden sichtbar. Von einem Wolkenthron getragen, hält der Vater einen Kompaß in der Hand, ein Zirkel bildet den Schemel seiner Füße, der Sohn sitzt zu seiner Rechten, mit dem Blitz bewaffnet, zur Linken erhebt sich der Geist, einer Lichtsäule gleich. Jehovah giebt ein Zeichen, und die beruhigten Zeiten nehmen ihren unterbrochenen Lauf wieder auf."

Es kommt nichts darüber vor, wie viele Male des Tages, der Woche oder des Monats diese prachtvolle Zeremonie stattfindet. Es muß wohl in den Zwischenzeiten dieser jeweiligen Vollziehungen des Dreieinigkeitsmysteriums geschehen, daß sich die Gottheit teilt; denn zuweilen scheint sie geteilt: Vom Gott der Milde und des Friedens um Hilfe für die bedrohte Kirche angerufen, that der starke, furchtbare Gott dem Himmel seine Pläne kund.[1]

Für gewöhnlich sitzt der Sohn ununterbrochen an einem mystischen Tisch und vierundzwanzig Greise, in weiße Gewänder gehüllt, mit goldenen Kronen auf den Häuptern, sitzen auf Thronen ihm zur Seite. In seiner Nähe steht sein lebendiger Wagen,

[1] Vergl. Parny:
Étaient-ils trois, ou bien n'etaient-ils qu'un?
Trois en un seul, vous comprenez, j'éspère

dessen Räder Feuer speien. „Wenn der Erwartete der Völker die Auserkorenen des Anblicks der ganzen Fülle seiner Herrlichkeit würdigt, da stürzen sie wie tot vor seinem Angesichte nieder. Er aber streckt seine Rechte aus und spricht: Stehet auf, ihr Gebenedeiten meines Vaters! Schauet mich an, ich bin der erste und der letzte."

Bei öfteren Wiederholungen scheint diese Gymnastik viel von ihrem Reiz verlieren zu müssen.

Als Beispiel der Übernatürlichkeiten dieses Himmels kann man anführen, daß die Gewänder dieser heiligen Greise im Blute des Lammes weiß gewaschen werden. In andern Zügen verrät dieser Himmel sich als moderne Arbeit. So ist es in psychologischer Hinsicht interessant, daß, so willkürlich es daselbst auch zugeht, der Dichter sich des Einflusses der Zeit, in der er lebt, doch insofern nicht zu erwehren vermag, als er selbst in diesem Himmelreiche Naturgesetze walten läßt. Von den Seligen steht so z. B. ausdrücklich, daß sie es lieben, die Gesetze kennen zu lernen, vermöge welcher die schweren Körper mit solcher Leichtigkeit im Äther kreisen. Dieser Zug greift dem Standpunkte in Byrons „Kain" gleichsam vor.

Interessant in ästhetischer Beziehung ist es ferner, zu sehen, wie Chateaubriand an den Punkten, wo er nicht von der Apokalypse oder Milton entlehnt, die Bilder formt, mit deren Hilfe

---

Figurez-vous un vénérable père
Au front serein, à l'air un peu commun,
Ni beau ni laid, assez vert pour son âge
Et bien assis sur le dos d'un nuage . . .
De son bras droit à son bras gauche vole
Certain pigeon coiffé d'un auréole . . .
Sur ses genoux un bel agneau repose,
Qui bien lavé, bien frais, bien délicat,
Portant au cou ruban couleur de rose
De l'auréole emprunt aussi l'éclat.
Ainsi parut le triple personnage . . . . .

er eine Vorstellung von der Pracht des Paradieses erwecken will. Während Dante, um einen Begriff von dem Lichtmeer des Himmelreichs zu geben, seine Zuflucht zu den Offenbarungen der religiösen Vision, zu der Pracht der mystischen Rose nimmt, deren schwache Nachahmung die Rose der gotischen Kirche anstrebt, sieht sich der moderne, vielgereiste, in den Erfahrungen der äußeren Welt erzogene Chateaubriand genötigt, sich an die auf seinen Reisen empfangenen Eindrücke zu halten. Die himmlischen Bogengänge werden mit den Gärten Babylons, mit den Säulen Palmyras im Sande der Wüste verglichen. Als die Seligen die geschaffene Welt durcheilen, sagt er von dem Anblick, der sich vor ihnen aufthut: „So zeigen sich dem Auge der Reisenden Indiens stolze Ebenen, Delhis und Cochinchinas reiche Thäler, jene perlenbedeckten Küsten voll Ambraduft, wo die stillen Wogen sich zu Füßen blühender Zimmetbäume betten.“ Das Bild ist etwas gar zu natürlich und realistisch für ein so geistiges Thema. Man mag nicht recht daran, sich alle diese Erzengel in cochinchinesischen Umgebungen vorzustellen. Bei solchen Zügen aber rächt sich die Natur an demjenigen, der sich über sie hinwegsetzen oder etwas Höheres hervorbringen zu können glaubt, als sie. Da diese Richtung sich später in der Litteratur fortsetzt, so sehen wir bei de Vigny, der eben so sehr unter Ossians wie unter Miltons Einfluß steht, den Äther des Himmelsraums den Nebeln des schottischen Hochgebirges verglichen. Ja, als der Engel Eloa die Gestalt Lucifers weit draußen im Raum gewahrt, wird dessen undeutliche Form mit dem flatternden Plaid einer umherstreifenden Schottländerin verglichen, wie er sich durch das Netz von Wolken zeichnet, das sich auf die Bergesspitzen senkt. — Man sollte meinen, von einem Engel zu einem Plaid sei eine große Entfernung.

Die Szenerie, die Landschaften, welche dieser Gruppe von Dichtern als die idealen vorschweben, sind nicht, wie für die deutschen Romantiker, die Landschaft, die ein Potpourri von Rari-

täten enthält,[1] nein, entsprechend dem ganzen Geist der Periode, gerade umgekehrt, die paradiesische Landschaft, in der die strengste Ordnung herrscht, symmetrisch, architektonisch, eine verwässerte Verwässerung Claude Lorrains.

Man sehe z. B. den Anfang von de Vignys Mysterie „Die Sündflut" (hier in Prosa wiedergegeben):

„Die Erde war lächelnd und in ihrer ersten Blüte; der Tag hatte noch dasselbe Licht, welches die Himmelshöhen krönte, als Gott es seinen Schöpferhänden entfallen ließ, um sein Werk zu verschönen. Nichts hatte die Form der Natur verunstaltet, und die ungeheure Architektur der regelmäßigen Berge erhob sich mit gleichen Stufen gen Himmel, ohne daß irgend etwas einen Ring ihrer Kette gebrochen hätte .... Der Lauf der Flüsse zum Meere war geregelt mit einer vollkommenen Ordnung, die nie gestört ward. Nie würde ein Reisender unter der Bäume Laub fern vom Flusse die blinkende Muschelschale gefunden haben, und die Perle bewohnte ihren Krystallpalast; jedweder Schatz ruhte in dem Elemente, dem er entsprungen, ohne jemals das himmlische Verbot zu überschreiten."

In Übereinstimmung mit dieser Vorliebe für das Ideale und Abstrakte in der Landschaft wird die Szenerie mehr und mehr nach dem Himmelsraum verlegt.

Chateaubriand ist noch ebenso sehr Meister in der Schilderung der irdischen wie der himmlischen Szenerie.

de Vigny pflegt in seinen ältesten Gedichten, echt seraphisch, die Handlung zwischen Himmel und Erde vorgehen zu lassen.

Viktor Hugos Ode „Ludwig XVII.", verlegt den Schauplatz an die Pforten des Himmels, seine „Vision" in den Himmelsraum, in das himmlische Jerusalem, und „der Wagen der getreuen Seraphe, mit den darübergesäten, funkensprühenden Augen,

[1] Die romantische Schule in Deutschland. S. 159 ff.

mit den lärmenden Flammenrädern und den vier kreisenden Schwingen," spielt auch eine Rolle, wo die Heiligen und die glorwürdigen Märtyrer, die unbekannte Wesenheit (essence) anbetend, unter einer Glutwolke das mysteriöse Dreieck erschauen u. s. w.

Die ersten Gedichte Lamartines streben, so gerne sie bei irdischen Landschaften verweilen, immer und immer wieder im Himmelsfluge der Hymne zum Äther empor, wo die heilige Poesie, nach Lamartines Schilderung, „die Stirne von Palmen und Sternen umkränzt," ihren Sitz hat.

Lord Byron, der gleichfalls den Äther, wenn auch einen minder theologischen, als Umgebung liebt und gleich de Vigny eine Sündflutstudie (Heaven and earth) geschrieben hat, zieht indes ungleich bewegtere Landschaften vor und gewinnt seinen rechten Gesichtskreis erst als Seemaler. Er führt die Poesie aus den luftigen Regionen zu dem frischen, salzigen Element herab.

Es läßt sich kaum behaupten, daß es Chateaubriand gelungen sei, die Überlegenheit der christlichen Inspiration über die rein poetische, wie er beabsichtigte, darzuthun. Wo immer er sich darin versucht, giebt er sich Blößen, zeiht er sich selbst des Unrechts. Hier nur noch ein Beispiel, doch ein entscheidendes.

Als sein Held Eudoros durch den Golf von Megara segelt, vor sich Ägina, den Piräus zur Rechten, Korinth zur Linken, und alle diese ehemals so blühenden Städte als Ruinen liegen sieht, vergießt ein Grieche, der an Bord des Schiffes weilt, Thränen bei der Erinnerung an die Größe seines Vaterlandes, und schön wird geschildert, wie der einzelne seine privaten Kümmernisse bei dem Anblick der großen, überwältigenden Schicksalsschläge, welche ganze Völkerschaften zerschmettern, sich gleichsam verflüchtigen fühlt. Hierauf bemerkt Eudoros: „Diese Lehre schien außer dem Bereich meiner jugendlichen Vernunft zu liegen, und doch verstand ich sie, während die andern mit an Bord befindlichen jungen Männer für sie unempfänglich waren. Woher kam dieser Unterschied?

Von unsern Religionen. Sie waren Heiden, ich war ein Christ."

Chateaubriand will also dem christlichen Gefühl das Vorrecht dieses erlesenen Sinnes für die landschaftlichen Umgebungen und die aus ihnen zu ziehende Lehre vindizieren, eines Sinnes, dessen der Heide als solcher ermangeln solle.

Es schwächt indes die Theorie, daß diese ganze Stelle nichts anderes als die Übersetzung eines berühmten, aus dem Altertum aufbewahrten Briefes von Sulpicius an Cicero ist, also gerade von einem Heiden verfaßt wurde.[1] Sie ist daher nicht geeignet, den Beweis zu erbringen, daß diese und ähnliche poetische Gefühle den Heiden abgingen. Allein dieser Zug ist sinnbildlich. So wird bei Chateaubriand die dogmatische Religion stets als im Besitze gewisser übernatürlicher Schönheiten und Eigenschaften, an denen die Natur als Natur Mangel leide, dargestellt, und doch ist all das in ihr, was poetischen oder sittlichen Wert hat, nur der Ausdruck der Menschennatur. Wie Feuerbach sagt: „Das wahre Wesen der Theologie ist Anthropologie."

Werfen wir nun einen Blick auf diese halb verwegene, halb konventionelle Dichtung zurück, so läßt es sich nicht leugnen, daß jener Teil derselben, der auf die direkte Anwendung der übernatürlichen Welt des Christentums ausgeht, mißglückt ist, was der Dichter in seinen Memoiren auch offen zugesteht. Was an ihr von Wert ist, das sind die rein menschlichen Partien, von denen wir eine im folgenden durchgehen wollen. Chateaubriands eigene religiöse Begeisterung war allzu gewollt und vorsätzlich, als daß der Zweifel und die Kälte des Jahrhunderts der Mirakelwelt gegenüber seinem Werke nicht ihre Spuren hätten aufdrücken sollen.

---

[1] Ad familiares, lib. IV. epist. 5.

Er heuchelte keineswegs geradezu, aber er betrog sich selbst. Ein Beweis, wie gerührt er sich bei der Lektüre seiner „Märtyrer" fühlen konnte, ist in der feinen und liebenswürdigen, von allen Seiten als verläßlich anerkannten selbstbiographischen Schrift: „Les enchantements de Prudence" von Frau de Saman, d. i. Madame Allart de Méritens, dem letzten jungen Weib, das von Chateaubriand geliebt wurde und ihn wieder liebte, zu Tage gekommen.

Sie erzählt zuerst, wie sie im Sommer 1828 einander auf der Austerlitzbrücke zu treffen, und im Jardin des Plantes in einem einsamen Zimmer mitsammen zu Mittag zu essen pflegten. „Er verlangte Champagner, um, wie er sich ausdrückte, meine Kälte zu beleben, und ich sang ihm dann einige Lieder von Béranger: „Mon âme, La bonne vieille, Le Dieu des bons gens u. s. w. vor. Er hörte sie mit Entzücken." Sie schildert mit warmen Farben diese Zusammenkünfte.[1] Sie erzählt, wie es zu Chateaubriands größten Freuden gehört habe, wenn sie, die in dieser Schrift wie auch sonst einen feinen poetischen Sinn verrät, ihm seine poetischen Arbeiten vorlas. Besonders freute es ihn, seine Landschaftsschilderungen von ihren Lippen zu hören. „Zuweilen aber nahm ich, um ihn inniger zu rühren, die „Märtyrer" zur Hand und las ihm die Reden und Lobgesänge der weisen Bekenner, die pathetischen Kerker- und Marterszenen vor. Er konnte die Thränen nicht zurückhalten. Eines Tages weinte er, ich fuhr fort zu lesen; sein Weinen steigerte sich zum Schluchzen; ich fuhr fort und als ich zu der Stelle kam, wo Eudoros heimlich anbietet, sich opfern zu lassen, um seine Mutter zu retten, die ihre Kinder mit allzu großer Schwäche geliebt, brach er in heftiges Schluchzen aus. Er konnte sich bei diesen Worten nicht mehr beherrschen. Es

[1] Dans cet état, il était plus amoureux; plus vif; il me disait, que je lui donnais les plaisirs les plus charmants, m'appellait séductrice etc., et dans cet endroit solitaire, il faisait ce qu'il voulait. Madame de Saman: Les enchantements de Prudence avec préface de George Sand 1873. S. 166 ff.

waren Gemütsbewegungen, die zu ihrem Urquell zurückkehrten. Er war verweint, hingerissen, seine hochgespannte Seele von allen Seiten getroffen. Er zeigte sich gerührt und dankbar. Er sagte mir, nie hätte er solch einen Genuß empfunden. Er gab mir alle die holden Namen, die man den Musen giebt. Er fand mich schön. Er pries besonders meine Augen, meinen Blick. Er bildete sich in seiner Leidenschaft ein, nie etwas Ähnliches gesehen zu haben." — Sie zählte damals an die zwanzig, er eben sechzig Jahre.

Man ersieht aus dem angeführten Zitat, daß sogar so kalte Stellen in den „Märtyrern", wie die Reden der weißgekleideten Greise, vom Dichter selbst empfunden worden; man fühlt sich gerührt bei der schwärmerischen Bewunderung dieses jungen, edlen Weibes für einen alten Mann; er gewinnt dadurch an Wert für den Leser, daß er sogar in diesem Alter die Liebe solch eines Weibes gewinnen konnte. Allein in welch wunderlich gemischter Gesellschaft tritt in diesem Falle die Gemütsbewegung hervor, die bei Chateaubriand so selten ist, daß sie hier beinahe als ein Unikum bezeichnet werden kann! Champagner, die Lieder seines politischen und religiösen Gegners Béranger, Liebeserklärungen und Liebesbezeigungen, Thränen über die „Märtyrer", ein völliges Sichauflösen in Schluchzen, und neue Liebeserklärungen! Welcher Hintergrund für eine rechtgläubige Epopöe! welch eine nur allzu menschliche Leidenschaftlichkeit bei einem seraphischen Dichter, Ex-Minister und Jerusalems-Wallfahrer![1] Seine Epopöe „Die Märtyrer" zeigt Chateaubriand von seiner dichterisch schwächsten Seite, eine Szene, wie die hier in bester Absicht von Frau Allart de Méritens geschilderte, zeigt ihn von seiner menschlich schwächsten. Und dennoch wirkt dieses Hervorbrechen des Menschlichen beinahe

[1] Chateaubriand: Les martyrs insbes. Livre III. und VIII. Mémoires d'outre tombe. — Sainte Beuve: Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'empire. — Nettement: Histoire de la littérature française sous la Restauration I—II.

wohlthuend im Vergleich zu dem Arrangierten, das so oft seine Haltung bezeichnet. Er führt allzu häufig Gott und den König im Munde. Dies Arrangierte darf indessen nicht dazu verleiten, das wahrhaft Großartige und Reiche der Anlagen und Lebensführung dieser merkwürdigen Persönlichkeit zu übersehen.

Um einen vollen Eindruck von Chateaubriand zu erhalten, muß man die zwölf Bände „Mémoires d'outre tombe“, sowie jene, die sich als Ergänzungen anschließen, durchlesen. Wie Rousseaus Bekenntnisse das interessanteste Buch ist, das er geschrieben hat, so sind Chateaubriands Erinnerungen dessen trefflichstes Werk. Es offenbart sich ein ganzer Mensch, und das ein bedeutender, in diesem Buche. Es ist ein grand-seigneur, der, ohne gegenüber der Menschheit, die ihn nicht sonderlich beschäftigte, sehr scharfsichtig zu sein, hier all seinen Scharfsinn auf den einzigen, ihm volles Interesse einflößenden Gegenstand, sein eigenes Ich konzentriert, es uns darstellend und ausstellend, teils freiwillig, teils unfreiwillig, doch ziemlich vollständig. Es ist ein Ich, stolz bis zum Hochmut, trübsinnig bis zum Mißmut, zweifelsüchtig bis zur Gleichgültigkeit, ohne Glauben an irgend welchen Fortschritt, tief von der Überzeugung der Nichtigkeit selbst jener Lebensgüter durchdrungen, die wie Liebe, Ruhm, einflußreiche Stellung, es eine Zeitlang ergötzen, mit den Jahren immer mehr von Lebensüberdruß und immer mehr von sich selbst erfüllt. Es ist ein Ich, das eine warme, reiche Einbildungskraft und eine große künstlerische Begabung besitzt, das schon zu einer Zeit (am Schlusse des 18. Jahrhunderts), wo der Kunstgeschmack der Zeitgenossen auf das Leichte, Niedliche und Kleine gerichtet war, sich mit seiner Liebe zu dem Großen und dessen Schönheit alleinstehen fühlte.

In einem gewissen Sinne war Chateaubriand wie kein zweiter der Mann der Zeit. Er entsprach, wie wir gesehen, mit seinem „Geist des Christentums“ so genau der Forderung des Augenblicks, daß er hierdurch als litterarhistorisches Phänomen weit

über die Bedeutung hinauswuchs, die man seinem Ernst und seinem Talent einräumen kann.

Insofern hat der Augenblick, in dem er auftrat, ihn vergrößert.

Betrachtet man die Sache jedoch von einer andern Seite, so läßt sich mit ebenso großer Sicherheit behaupten, daß der historische Augenblick, in dem er Stellung fürs Leben nahm, ihm eine Rolle aufzwang, die ein halbes Jahrhundert lang ihn mit seinem innersten Wesen in Widerspruch brachte. Seine Natur reagierte unaufhörlich gegen diese Rolle. All das Unabhängige, Unbändige in ihm lag in stetem Widerstreit mit jener religiös-politischen Rechtgläubigkeit, die zu äußern und zu verfechten seine Lebensaufgabe geworden. Seine geschichtliche Stellung ließ ihn mit anderen Worten in unheilbaren Zwiespalt mit sich selbst geraten.

Im Alter gesteht er dies zuweilen unumwunden ein.

Am Schlusse seines Werkes über den Kongreß in Verona sagt er offen: „Als Offizier des Regiments Navarra war ich von den Wäldern Amerikas zurückgekehrt, um mich zur landflüchtigen Legitimität zu begeben und in ihren Reihen gegen meine bessere Einsicht (contre mes propres lumières) zu kämpfen. Alles ohne Überzeugung, aus reinem Soldatenpflichtgefühl und weil ich, der die Ehre gehabt, in den königlichen Wagen von und nach Versailles zu fahren, mich einem Prinzen von Geblüt besonders verpflichtet glaubte.“[1] Dies hindert ihn jedoch nicht, zwei Seiten hernach den glücklichen Ausfall des Kriegs in Spanien, den er gegen den Wunsch Frankreichs, Spaniens und Englands durchgesetzt hatte, weniger seiner eigenen Tüchtigkeit, welche er doch keineswegs unterschätzte, als „einem der letzten Mirakel des Himmels zu Gunsten der Familie des heiligen Ludwig“ zuzuschreiben.

---

[1] Congrès de Vérone II. 527.

Er macht hier wie auch sonst in seinen letzten Schriften, einen starken Unterschied zwischen dem Königtum als Idee und den Personen der Könige. Er versucht, eine behauptete unveränderliche Treue gegen die Idee mit einer unverhohlenen Geringschätzung der Könige als Talente und Charaktere zu versöhnen.

Viel trug allerdings zu dieser Geringschätzung die stupide Undankbarkeit der Bourbonen gegen ihn, dem sie so viel verdankten, bei. Doch antidatiert er jedenfalls in seinen Erinnerungen dies Gefühl und führt es im Grunde auf sein erstes Zusammentreffen mit Ludwig XVIII. und dessen Umgebung zurück. Es wurde ihm frühe klar, daß König Ludwig ihm nicht gewogen war, und der Bruder, der spätere Karl X., verletzte ihn schon dadurch, daß er auch nicht ein Buch von ihm gelesen hatte, nicht einmal „Le génie du christianisme“. Wo er auf sein vergangenes Leben zurückblickt, sagt er: „Ludwig XVIII. und sein Bruder kannten mich schlecht. Letzterer äußerte über mich: Gutes Herz und heißer Kopf! Diese Trivialität . . . . . war falsch. Mein Kopf ist sehr kalt, und mein Herz hat nie besonders warm für Könige geschlagen.“

Die Legitimität hätte, wofern sie sich nicht überhaupt für allzu selbstherrlich erachtete, um gegen irgend wen eine Verpflichtung zu fühlen, sich Chateaubriand besonders verbunden halten müssen, nicht nur, weil er als Offizier im Emigrantenheere Condés für deren Sache gekämpft und gelitten hatte, nicht nur, weil er unter Napoleon seine Laufbahn abgebrochen und dem Machthaber getrotzt hatte, indem er seine Entlassung nahm, als dieser sich an dem Herzog von Enghien verging, sondern weil er noch vor Napoleons Thronentsagung in Fontainebleau, 1814, für die Bourbonen Stimmung durch eine Broschüre gemacht hatte, die Ludwig XVIII., dessen eigenem Ausspruche nach, mehr wie hunderttausend Mann wert war.

Dieses Pamphlet „Buonaparte et les Bourbons“ ist wohl

die leidenschaftlichste, gehässigste, galligste und künstlichst begeisterte Parteischrift Chateaubriands. Sie ist ein Wutschrei wider den gefallenen Napoleon, dem alle Ehre abgeschnitten wird, und das Hurrah eines hohlen Enthusiasmus für den lendenlahmen Ludwig XVIII., der vergöttert wird. In keinem andern seiner Bücher finden sich so haßerfüllte Albernheiten. Er geht hier so weit, Bonaparte militärisches Talent abzusprechen. Er schildert ihn als einen Unfähigen, der seine Truppen nur darauf losgehen zu lassen vermochte und durch ihre, von seiner Führung ganz unabhängige Vortrefflichkeit siegte, es im übrigen aber nicht einmal verstand, einen Rückzug zu sichern oder vorzunehmen, und weit davon entfernt, die Kriegskunst zu entwickeln, sie vielmehr zu ihrer Kindheit zurückführte.[1] Der Marquis von Seiglière in der bekannten Komödie Sandeaus sagt durchaus keine größern Ungereimtheiten über Napoleon.

Dagegen wird Ludwig XVIII. ein Fürst von bekannter hoher Einsicht genannt. Von allen den Fürsten, heißt es, die gegenwärtig in Frankreich regieren können, ist er derjenige, welcher für die Stellung des Landes und den Geist des Jahrhunderts am besten paßt, gleichwie Bonaparte der von allen am mindesten für die Königsmacht geeignete gewesen.

So in der offiziellen Broschüre. Wie ganz anders aber denkt und spricht nicht Chateaubriand in seinen „Erinnerungen"!

Er läßt hier Bonapartes Kriegskunst Gerechtigkeit widerfahren, er sagt von ihm ausdrücklich, „er hat den Krieg im großen Stil erfunden," und begreift mit einem Male, daß Schlacht um Schlacht zu gewinnen ein recht wesentlicher Teil der Strategie sei.

[1] Qu'avait il donc pour séduire les Français, cet étranger? Sa gloire militaire. Eh bien, il en est dépouillé. C'est en effet *un grand gagneur de batailles, mais hors de là, le moindre général est plus habile que lui* . . . . On a cru qu'il avait perfectionné l'art de la guerre, et il est certain qu'il l'a fait retrograder vers l'enfance de l'art. Buonaparte et les Bourbons 36, 37.

Hier in den „Erinnerungen" teilt er auch — weil es seiner Eitelkeit schmeichelt — manchen Zug von Napoleon mit, der beweist, wie trefflich dieser Chateaubriands Haß mit unparteiischer Anerkennung zu vergelten wußte. So ließ er, nachdem Chateaubriand mit ihm gebrochen hatte, die Akademie fragen, weshalb sie dem „Geist des Christentums" keine Belohnung zuerkannt. So las er in Fontainebleau die giftige Broschüre „Buonaparte et les Bourbons" mit Gemütsruhe und bemerkte nur: „Das hier ist richtig, das da ist nicht richtig. Ich habe Chateaubriand nichts vorzuwerfen. Er war mein Gegner in den Tagen meines Glanzes; diese Schufte aber . . . . ." Er nannte sie. Und hierzu fügt der geschmeichelte Chateaubriand die ergötzliche und überraschende Bemerkung: „Meine Bewunderung für Bonaparte (diesmal ohne u) war stets groß und aufrichtig." Er spricht sicherlich die Wahrheit. Er bewunderte und beneidete Napoleon; er maß sich mit ihm, und dessen gleichzeitige Existenz genierte ihn.

Endlich sagt er in seinen „Erinnerungen" auch die Wahrheit über jene Könige, denen gegenüber er seine Treue und seine Ehrfurcht zur Schau trug.

Er erzählt, daß er 1814 den Eindruck, den die Jammergestalt Ludwig XVIII. machen würde, gefürchtet habe und druckt die rührende und pompöse Schilderung ab, die er damals von dessen Einzug veröffentlichte, eine Schilderung, welche er, wie er sagt, ohne Mandat und ohne Geschmack für dergleichen ausführte, doch mit Hilfe der Musen idealisierend. „Ein Mann tritt vor die Offiziere hin, die ihn nie zuvor gesehen, vor die Grenadiere, die ihn kaum dem Namen nach kennen. Wer ist dieser Mann? Es ist der König! Alle fallen ihm zu Füßen."

Hierauf erzählt er, wie der Einzug in Wirklichkeit vor sich ging und gebraucht die freimütige Wendung: Ich log in Bezug auf die Soldaten. Er malt mit kräftigen Zügen die Haltung, welche die Reste der alten Garde Napoleons, in einer Doppelreihe

aufgestellt, welche der König passieren sollte, vor der Notre Dame-Kirche einnahmen. „Ich glaube nicht, daß Menschenantlitze je einen furchtbarern, drohendern Ausdruck gehabt.“ Er schildert sie auf dem Sprunge den König niederzumachen.

Und er ist nicht bemüht, ihre Verachtung als unbegründet darzuthun. Nachdem er erzählt hat, wie sein Plan einer Verteidigung während der hundert Tage an der Feigheit des Königs und seiner Umgebung scheiterte, bricht er in die Worte aus: „Weshalb bin ich auf die Welt zu einer Zeit gekommen, wo ich so schlecht gestellt wurde! Weshalb bin ich Royalist gegen meinen Instinkt zu einer Zeit gewesen, wo eine elende Hofrasse mich weder hören wollte, noch verstehen konnte! Weshalb ward ich unter diesen Trupp von Mittelmäßigkeiten geworfen, der mich für einen Verrückten hielt, wenn ich von Mut und für einen Revolutionär, wenn ich von Freiheit sprach.“[1]

Je weiter die „Erinnerungen“ vorschreiten, umsomehr lüftet der Ritter der Königsmacht den Schleier von der Religiosität, dem Verstande und Charakter Ludwig XVIII. „Es ist zu fürchten, daß die Religion dem allerchristlichsten König nur ein Elixier war, welches sich zum Bestandteil jenes Gebräues eignete, aus dem das Königtum besteht.“ Er spricht von der „Libertin-Phantasie, die der König von seinem Vater geerbt habe.“ Er sagt scherzend, daß der König sich in einem Atem selbst zu rühmen und zu bespötteln pflegte. So wenn er von möglichen Thronerben sprach. Da warf er sich mit wichtigthuender und spöttischer Miene in die Brust. Und er erzählt, er hätte dazu geschwiegen, weil er nicht gewillt war, dem Könige irgend welches Vermögen zu bestreiten.[2] Wo er Ludwig genauer schildern will, sagt er: „Egoistisch und ohne Vorurteile, wie Ludwig XVIII. war, wollte er seine Ruhe

---

[1] Mémoires d'outre-tombe 1849 Tome V. 452 ff. und VI. 1 ff.

[2] Et il se rengorgea d'un air capable et goguenard; mais je ne prétendais disputer au roi aucune puissance.

um jeden Preis bewahren .... Ohne grausam zu sein, war der König doch nicht menschlich.“ Er erzählt, wie Ludwig sich rühmte, er vermöchte einen Günstling so hoch zu erheben, daß dieser allgemeinen Neid erwecken würde und protestiert dagegen: „Um die andern erheben zu können, muß man erst sicher sein, nicht selbst zu fallen. Was aber waren die Könige zu der Zeit, zu der wir mit Ludwig gelangt waren? Konnten sie einen Mann auch reich machen, so vermochten sie doch nicht länger ihn groß zu machen. Sie waren weiter nichts mehr als die Bankiers ihrer Lieblinge.“

Und nicht genug an diesen scharfen Worten, es kommen Stellen vor, wo Chateaubriand zu humoristischen greift. So berichtet er in seinem Buch über den Kongreß von Verona, wie es zuging, daß er eine kurze Zeit das Wohlwollen des Königs genoß, so zwar, daß seine Kollegen im Ministerium förmlich auf ihn eifersüchtig wurden. „Der König fiel im Staatsrat oftmals in Schlaf, woran er höchlich recht that; denn schlief er nicht, so erzählte er Anekdoten. Er hatte ein großes Schauspielertalent. Dies aber machte Herrn de Villèle, der Staatsangelegenheiten behandeln wollte, wenig Spaß. Herr de Corbière legte seine Ellenbogen, seine Tabaksdose und sein blaues Taschentuch auf den Tisch, die andern Minister hörten schweigend zu. Ich allein konnte nicht umhin, mich bei den Erzählungen Seiner Majestät zu amüsieren, wovon der König augenscheinlich entzückt war. Bevor er eine Anekdote zum Besten gab, sagte er, nach einer Entschuldigung suchend, mit seinem dünnen, hellen Stimmchen: „Ich will Mr. de Chateaubriand zum Lachen bringen.“[1]

Was Wunder also, daß Chateaubriand, nachdem er irgendwo auseinandergesetzt, wie man in einer demokratischen Gesellschaft dadurch Karriere macht, daß man von Freiheit, Fortschritt des Menschengeschlechts und Zukunft fabelt, das Bild durch folgende

[1] Mémoires Tome VII. 216, 222.

Schilderung der Verhältnisse in einer aristokratisch-monarchischen Gesellschaft, die er stets verherrlicht hatte, vervollständigt: „Spiele Whist, sage mit tiefsinniger, ernster Miene voraus einstudierte Trivialitäten und Witze, und deinem Genie ist eine glänzende Laufbahn gesichert.“[1]

So vollkommen wird im Laufe der Jahre derselbe Mann von allen seinen Illusionen geheilt, der historisch den Halbglauben des neunzehnten Jahrhunderts, dessen ästhetisches Christentum und affektierten Königskultus inauguriert hatte.

Er war zu stolz, um bis zuletzt die Maske zu tragen, er warf sie „jenseits des Grabes“.

Er bezeichnet selbst als seine „Hauptfehler“: Lebensüberdruß, Ekel vor allem und stetes Zweifeln. Diese Fehler hatten ihre guten Seiten. Die tiefe Gleichgültigkeit gegen die Güter des Erdenlebens bewahrte ihn vor den Versuchungen eines niedrigen Ehrgeizes. Der Zweifel befreite ihn davon, sich für immer in das Vertrauen auf das ursprünglich zumeist aus aristokratischem Trotz Verfochtene zu verrennen. Sein Stolz hielt ihn aufrecht, und schützte er ihn auch nicht vor Heuchelei, so bewahrte er ihn doch davor, jemals eine niedere Handlung zu begehen. Zwischen seiner Natur und seiner historischen Rolle herrschte jedoch so lange ein nicht zu versöhnender Zwiespalt, bis der Undank jener Autorität, die er wieder aufgerichtet hatte, ihn der Opposition wider sie in die Arme trieb.

[1] Congrès de Vérone I. 172, II. 525.

VIII

Unter den Persönlichkeiten des Zeitalters giebt es eine eigene, die Periode besonders scharf charakterisierende Klasse. Es ist die der Bekehrten. Diese Gruppe mußte notwendigerweise ziemlich zahlreich sein, da eine so übereifrig gläubige Zeit auf eine so wenig gläubige folgte. Laharpes Bekehrung hatte schon unter der Revolution viel Aufsehen erregt. Sogar Chateaubriand war ein Bekehrter. Bei den Bekehrten sieht man vielleicht am schärfsten, welcher Art der neue Geist war, da er bei ihnen mit dem alten ringt und ihn überwindet. Der Bekehrte ist überdies stets leidenschaftlich, ganz erfüllt von seiner Lehre, weshalb er die ausgeprägteste Physiognomie hat. Gilt es als Regel, daß der Geist eines Zeitalters sich typisch in dessen hervorragendsten Charakteren spiegelt, so gilt dies doppelt von demjenigen, dessen Charakter es ist, bekehrt zu sein, besonders wenn diese Persönlichkeit ein Weib ist. Daß eine Frau bei ihrer empfänglichen Natur ihr Zeitalter weiter geführt hätte, ist allerdings noch kaum je vorgekommen, doch macht man häufig genug die Beobachtung, daß sie das ausgeprägteste, ausdrucksvollste Bild seines Wesens liefert. Wie die Emigranten sich um Frau von Staël gruppieren, die Führer der Romantik sich um Karoline Schlegel scharen, so findet die religiöse Wiederherstellungszeit ihren poetisch-religiösen Ausdruck in Frau von Krüdeners Geist.

In Madame de Staëls Roman „Delphine“ kommt eine Szene vor, in der die Heldin eine ganze Gesellschaft durch ihre graziöse,

sprechende Ausführung eines fremden Tanzes, des Shawltanzes, bezaubert. Dieser Zug gründete sich auf etwas Erlebtes. Die junge, anmutige Baronesse von Krüdener zeichnete sich unter anderem durch ihren Tanz aus. Es heißt in „Delphine": „Nie hat Anmut und Schönheit einen außerordentlicheren Eindruck auf eine zahlreiche Gesellschaft gemacht. Dieser fremde Tanz hat einen Reiz, von dem nichts, was wir noch gesehen, einen Begriff zu geben vermag. Es ist eine rein asiatische Mischung von Lässigkeit und Lebhaftigkeit, von Schwermut und Lebenslust. — Zuweilen ging Delphine, wenn die Melodie weicher wurde, mit vorgebeugtem Haupte, mit verschränkten Armen, ein paar Schritte vor, wie wenn gewisse Erinnerungen oder Entbehrungen sich plötzlich in eine Feststimmung gemischt hätte. Bald aber begann sie aufs neue ihren feurigen, leichten Tanz, in einen indischen Shawl gehüllt, der ihre Figur hervorhob, mit ihren langen Haaren zurückfiel, ihre ganze Erscheinung zu einem entzückenden Bilde machte." Das Wort asiatisch ist hier sicherlich das bezeichnende Wort. Joubert schreibt 1803 über Frau von Krüdener: „Sie hat Anmut und etwas Asiatisches an sich, Natur in der Übertreibung. Die äußerste Empfindsamkeit existiert nicht leicht ohne eine gewisse Überspanntheit."

Juliane Barbara von Vietinghoff wurde 1764 in Riga in Livland geboren und erhielt zu gleicher Zeit eine französische und deutsche Erziehung. Achtzehn Jahre alt vermählte sie sich mit dem zwanzig Jahre älteren russischen Diplomaten, Baron Krüdener, der zweimal verheiratet gewesen und sich beide Male hatte scheiden lassen. Ihr Herz hatte an dieser Wahl keinen Teil, allein man hielt die Partie für glänzend, und ihre Eitelkeit fühlte sich geschmeichelt, während andererseits ihr Gatte ihr nicht zuwider war. Er scheint verständig, brav, gebildet und kalt gewesen zu sein und war durch seine Stellung an alle Sitten und Gebräuche des Landes gebunden. Bald sah sie sich an seiner Seite in die glänzendste

Gesellschaft des achtzehnten Jahrhunderts eingeführt. Nach einem Besuche am Hofe Joseph II. in Wien begab sich das Paar nach Venedig, von da weiter durch ganz Italien, bis Herr von Krüdener als russischer Gesandter nach Kopenhagen berufen wird.

Gleich nach der Hochzeit hatte ein junger, begabter Mann, Alexander Stakiew, der Privatsekretär ihres Mannes, sich leidenschaftlich in sie verliebt. So groß aber war seine Bewunderung für Herrn von Krüdener und den Gegenstand seiner Liebe, daß auch keine Silbe über seine Lippen kam. Als er endlich seine Leidenschaft beichtete, that er dies naiv dem Ehemann. Dieser war unvorsichtig genug, seiner Gattin den Brief zu zeigen, die hierdurch zum ersten Male über Stakiews Gefühle für sie Gewißheit erlangte, Gefühle, die sie zwar nicht erwidert, doch vielleicht durch angeborene Koketterie genährt hatte. Die Vergewisserung, eine solche Leidenschaft erwecken zu können, stieg ihr zu Kopf. Stakiew hatte sich entfernt, allein all die Unruhe, die in ihrem jungen weiblichen Gemüte gärte, kam nun zum Ausbruch. Erfüllt von einem heißen Drang zu lieben und geliebt zu werden, hatte sie anfangs das Ideal, von dem sie träumte, in ihrem Gatten zu finden versucht. Da er, mehr väterlich als verliebt, nur ihre Überspanntheit im Zaum zu halten suchte, wurde ihr Wesen auf sich selbst zurückgeworfen, und sie trauerte darüber, was man später unverstanden genannt hat, sie selbst jedoch ungefühlt nannte, zu sein.

Stakiews Leidenschaft war wie ein Gluthauch über sie hingefahren und hatte das unter der äußeren Kälte erstarrte Gefühlsleben aufthauen lassen. Es mußte einen Ablauf finden, und kaum in Kopenhagen angelangt, das ihr einer der schrecklichsten Aufenthaltsorte dünkte — man bedenke, daß dies vor 100 Jahren war — stürzte sie sich in einen Strudel von zeitraubenden, geisttötenden gesellschaftlichen Vergnügungen, mit der die leichtsinnigste Koketterie nach rechts und links Hand in Hand ging. Die Folge all der Ballabende und privaten Theatervorstellungen waren angegriffene

Nerven und eine angegriffene Brust, so daß von den Ärzten ein Aufenthalt in Südfrankreich verordnet wurde.

Doch schon in Paris lebt Frau von Krüdener wieder auf; in dieser Stadt der Intelligenz wird sie sich plötzlich ihrer Unwissenheit inne, werden litterarische Interessen in ihr rege, und sie sucht die zeitgenössischen großen Schriftsteller, Barthelémy, den Verfasser von „Der junge Anacharsis", sowie Bernardin de Saint-Pierre, für dessen „Paul et Virginie" sie stets geschwärmt hatte, auf. Sie begeistert sich für St. Pierre und die Natur, hat aber gleichzeitig bei ihrer Modehändlerin eine Rechnung von einigen zwanzigtausend Franken. In Südfrankreich verliebt sich ein junger Offizier in sie, und nachdem sie einige Zeit mit sich gekämpft, erwidert sie, nun weniger unerfahren als in Kopenhagen, die Gefühle, die er hegt. Während der Verfolgungen in den ersten Zeiten der Revolution entführt sie Herr de Frègeville (dies der Name des Offiziers), als ihr Kutscher verkleidet, aus Frankreich. Ehe sie ihren Mann wiedersieht, teilt sie ihm mit, daß das eheliche Band zwischen ihnen zerrissen sei. Er ist bereit zu vergeben. In den nächstfolgenden Jahren hält sie sich bald da, bald dort, in ganz Europa auf, von ihrem Manne und nicht minder von Herrn de Frègeville getrennt, doch ein Leben führend, wie nur die galantesten Damen am Schlusse des achtzehnten Jahrhunderts es sich gestatteten. Es genügt, zu erwähnen, daß ihr Mann 1793—1794 selbst in seinen vertrautesten Briefen niemals seiner Frau gedenkt. Es währte indes nicht lange, so waren die beiden Eheleute wieder vereinigt. Herr von Krüdener, der kurz darauf russischer Gesandter in Berlin wurde, bewies seiner Gattin die größtmögliche Freundschaft und vollendetste Zuvorkommenheit.

Von nun an beginnen sich bei Frau von Krüdener Spuren jener eigentümlichen Art von Frömmigkeit zu zeigen, die sich binnen kurzem so kräftig bei ihr entwickeln sollte. Sie war nie eine Schönheit gewesen, doch immerhin eine Persönlichkeit von

selten seelenvollem, selten liebreizendem Wesen. Die Einfachheit in Geschmack und Auftreten, die sie zehn Jahre früher so verführerisch gemacht, war nun einer Sucht, sich mehr auffallend und absonderlich, als schön und einfach zu kleiden, gewichen; sie bedeckte ihr noch immer schönes, aschblondes Haar nach der Mode der Zeit mit einer Perücke. Ihre Züge und ihre Hautfarbe hatten nicht mehr die Frische der Jugend.

Um diese Zeit ist es denn, daß ihr unruhiges, noch beständig nach starken Gemütsbewegungen schmachtendes Herz sich dem ersten Aufdämmern religiöser Schwärmerei erschloß. In einem Briefe an ihre intimste Freundin finden sich folgende Worte: „Soll ich es Dir gestehen? Ich spreche es in der Demut meines Herzens. Du weißt, daß ich nicht hochmütig bin. Kann die Christin dies sein? Ich glaube, daß Gott meinen Mann von dem Augenblick an segnen wollte, wo ich wieder zu ihm zurückkehrte! Es giebt keinerlei Güter oder Begünstigungen, die er nicht erreicht. Warum sollte ich nicht glauben, daß ein frommes Gemüt, das einfältig und vertrauensvoll die Hülfe des Himmels erfleht, um zu eines andern Glück beizutragen, sein Gebet erhört finden werde?“

Gewiß, warum auch nicht? Wir für unser Teil würden gern glauben, daß die Anwesenheit von Frau von Krüdener die Vorsehung bestimmte, den Baron mit Orden zu überhäufen, wüßten wir nicht mit großer Bestimmtheit, daß es eine andere, weniger romantische Ursache gewesen, die Kaiser Paul I. hierzu bewog. Die Sache war nämlich die, daß mitten in einem Feste, welches der Baron in Berlin dem Königshause und der Großfürstin Helene gab, eine Depesche von dem Selbstherrscher aller Reußen eintraf, die Krüdener befahl, Preußen augenblicklich den Krieg zu erklären. Die Majestäten waren noch im Hause. Statt indessen das Fest dadurch zu stören, daß er den Tanzenden dies Medusenhaupt vorhielt, ließ der Gesandte seine Gäste ruhig weiter

tanzen, und da er als Politiker einsah, wie unklug und verhängnisvoll für Rußland ein solcher Krieg sein würde, schrieb er, statt dem Befehl zu gehorchen, einen abmahnenden Brief an seinen Kaiser, wohl wissend, daß, aller menschlichen Berechnung nach, Sibirien ihm von nun an für lebenslänglich in sicherer Aussicht stünde. Selbstverständlich sagte er seiner Frau hiervon kein Wort. Das Unwahrscheinliche geschah, Paul ließ sich umstimmen, und in seiner Bewunderung für den Mut und die Klugheit seines Gesandten überschüttete er ihn mit Beweisen seiner Huld. Man sieht also, daß es auch eine andere Erklärung als die von Frau von Krüdener giebt.

Von jetzt an nehmen ihre Briefe einen immer mehr religiösen und salbungsvollen Charakter an. Sie bezeichnet nunmehr die Religion als ihre Zuflucht gegen die Schwermut. Sie spricht von den tausendfachen Quellen der Freude, die ihr entspringen.

Mitten in all dem eine neue Liebesverbindung und ein neuer Bruch. Sie hat abermals ihren Mann, diesmal gegen seinen Willen, verlassen und wohnt in Paris. Chateaubriand verehrt ihr hier das erste Exemplar seines „Génie du christianisme", das Frau von Staël auf ihrem Tische findet.

Sie wird in Paris durch die Nachricht von dem plötzlichen Tode Krüdeners überrascht. Sie schließt sich ein, trauert und bereut. Es wäre ihr Lieblingstraum gewesen, nochmals zu ihm zurückzukehren, ihm die Bürde der Jahre zu erleichtern und seine unendliche Güte zu vergelten. Es währte indes nicht lange, so gab Frau von Krüdener ihre Abschließung von der Welt wieder auf. Nachdem sie vorerst in einer kleinen Erzählung Saint-Pierres Manier nachgeahmt, hatte sie nichts Geringeres unternommen, als einen Roman zu schreiben. Sein Titel lautete: „Valérie". Ihr Jugendverhältnis zu Alexander Stakiew bildete dessen Inhalt. Er ist von Werther inspiriert, seelenvoll, fein und gut geschrieben. Es genügte Frau von Krüdener indessen nicht,

einen Roman zu schreiben. Er sollte gelesen, bemerkt werden. Die Art, wie sie dabei verfuhr, zeigt, daß sie zu diesem Zeitpunkt, trotz verschiedener Anläufe, der Welt noch nicht völlig entsagt hatte. Sie begnügte sich nicht mit den gewöhnlichen Schlichen, dem einen Kritiker nach dem andern das Buch im Manuskript zur Beurteilung vorzulegen, es ganz oder teilweise in Gesellschaft vorzulesen u. dergl., nein, es galt das Glück, das sie damit machen wollte, gründlich vorzubereiten. Sie schrieb denn erst einem Freunde in Paris, Doktor Gay, einem unbekannten, eitlen Arzt, dem sie mit der Zeit zu einer Karriere zu verhelfen versprochen, folgende Zeilen: „. . . . Ich habe noch eine weitere Bitte an Sie: Lassen Sie jemanden, der ein guter Versemacher ist, ein paar Verse an unsere Freundin Sidonie verfassen. [Sidonie ist die Heldin in Frau von Krüdeners erster Erzählung.] Als Überschrift dieser Verse, die ich Ihnen nicht erst zu empfehlen brauche, und die so geschmackvoll als möglich sein müssen, soll nichts stehen, als ‚An Sidonie‘. Man sage ihr: Was willst Du in der Provinz? Warum beraubt Dein zurückgezogenes Leben uns Deiner Anmut, Deines Witzes? Ruft der Erfolg, den Du hast, Dich nicht nach Paris? Deine Reize, Deine Talente würden nur da so bewundert werden, wie sie bewundert werden müssen. Man hat Deinen bezaubernden Tanz geschildert, wer aber schilderte alles, was Dich auszeichnet? — Mein Freund, es ist der Freundschaft, der ich dies vertraue; ich fühle mich Sidoniens halber ganz beschämt, denn ich kenne ihre Bescheidenheit. Sie wissen, daß sie nicht eitel ist, ich habe also gewichtigere Gründe als eine jämmerliche Eitelkeit, wenn ich Sie darum, diese Verse schreiben zu lassen, wie noch um anderes mehr ersuche: Sagen Sie vor allem, daß sie so zurückgezogen lebe und man nur in Paris gewürdigt werde. Sorgen Sie dafür, daß man nicht Sie dahinter vermute. Lassen Sie diese Verse in der Abendzeitung drucken. Es ist wahr, daß in ‚Delphine‘ Sidonie tanzend dargestellt wird. Lesen Sie das, es wird Sie unter-

halten. Doch soll nicht stehen, daß man sie in ‚Delphine‘ geschildert habe. Nur aus der Überschrift ‚An Sidonie‘, muß zu entnehmen sein, an wen die Verse sind. Seien Sie so gut, die Zeitung zu bezahlen. Ich hoffe, Ihnen meine Beweggründe erklären zu können. Senden Sie mir sogleich das Blatt, in dem das Gedicht gedruckt worden. Sollte die Zeitung sich nicht darauf einlassen wollen, oder es zu lange dauern, so senden Sie mir das Manuskript, und man wird es in einem hiesigen Blatte einrücken lassen. Sie verpflichten hierdurch Ihre Freundin in hohem Grade; sie wird Ihnen mündlich erklären, weshalb sie Sie darum gebeten, Sie kennen ihre Scheu, ihren Hang zur Einsamkeit und ihre geringe Lust sich loben zu hören, allein es handelt sich darum, ihr einen Dienst zu erweisen.“

Vierzehn Tage darauf ein neuer Brief über denselben Gegenstand, neue Anfragen, ob der Doktor ‚Delphine‘ gelesen. Beständig dasselbe Thema: „Madame de Staël hat Sidonie gesagt, sie habe ihren Tanz schildern wollen, und Sie können das im ersten Bande finden. Sie hat, wie manche der Ansicht sind, dort Sidoniens Antlitz, ihre Art zu reden, ihre Einbildungskraft gezeichnet, dann aber ihre eigenen religiösen und politischen Meinungen eingemengt, denn Sidonie besitzt eine tiefe Religiösität und mischt sich gar wenig in Politik.“ Nun folgen neue Instruktionen in Bezug auf das Gedicht.

„Es darf wohl stehen, daß man ihr Talent zu tanzen geschildert habe, doch darf nicht ‚man‘ stehen, sondern einfach: Ein gewandter Pinsel malte Deinen Tanz, der Erfolg, den Du überall hast, ist bekannt. Deine Reize sind, wie Dein Geist, besungen worden, und dennoch verbirgst Du sie unaufhörlich vor der Welt. Ein still zurückgezogenes Leben ziehst Du dem vor. Dort suchst Du das Glück in Deiner Frömmigkeit, in Studien ꝛc ꝛc ꝛc. Sehen Sie, lieber Freund, das ist es, was ich von Ihnen verlange. Ich werde Ihnen später erklären warum.“

Die Elegie kommt an, Frau von Krüdener quittiert den Empfang mit folgendem Brief: „Es ist nur billig, lieber Doktor, daß Sie selbst eine Abschrift der reizenden Elegie, die Sie für mich geschrieben haben, erhalten, ich sende Ihnen hiermit eine solche. Ich selbst behalte die Ihre.“ Die Elegie lautet:

„Was suchst Du in Deinem einsamen Leben? Paris, das der Zauber, der von Dir ausgeht, Deine Anmut, die glänzenden Gaben, die der Himmel Dir geschenkt, berückt, bietet Dir ja doch Herzen genug, die Dein feinsinniger Geist in Banden geschlagen. Wir sahen Dich, wir scharten uns um Dich an jenem Tage, da Du die verführerische Macht der Eleganz, die bezwingende der Schönheit ausübtest, an jenem Tage, da Du, der Palme des Genies gewiß, nicht die Lobpreisungen verschmähtest, die das Talent erntet. Damals schon entlockte ein sinnreicher Sänger Dir ein Lächeln, als er mit seiner feinen Stimme sich dem Chor der Weisen zuzugesellen wagte und ein Bild Deines magischen Tanzes entwarf; doch entweicht nicht die Erinnerung an jene Festtage vor dem Donnerschlage, mit dem der Himmel Dich nun getroffen? Vereinigen unsere Herzen sich nicht mit Deinen schwermütigen Gedanken, haben sie nicht in stummer Andacht bei Deiner Qual geseufzt? Wir wollen Dich nicht mit ohnmächtigem Troste kränken, diesem herkömmlichen Tribut, den man einer herkömmlichen Trauer zollt: Wir hörten Dich seufzen und seufzten mit. — Wir seufzten mit und Du fliehst! Warum fliehst Du? Der Trauerflor bedeckt uns, die Künste verstummen um Dich her, die Liebe verbirgt sich und mit ihr das ganze lebensvolle Geleite, das vormals Deine Lust, Dein Ruhm war.“

Es fehlt noch die Hälfte der Elegie, die ganze würde jedoch zu weitläufig sein. Der Brief schließt folgendermaßen: „Ich sende Ihnen diese Elegie, deren antike Farbe (!) und Schönheit ich bewundere. Ohne mir anderes von ihr zueignen zu wollen, als die Trauer, die Sie richtig bei mir beobachtet haben und lindern

wollten, habe ich Ihnen so viel anderes zu sagen, lieber Doktor, für Sie weit Schmeichelhafteres, allein es gebricht mir an Raum, und mein erkenntliches Herz kann Ihrer sublimen und für die Menschheit so nützlichen Kunst (!) nur meinen Dank senden."

Doktor Gay ließ es nicht dabei bewenden, sondern machte sich daran, seine Prosa in Reime zu bringen. Seine Freundin schreibt ihm: „Sidonie hat mich beauftragt, dem liebenswürdigsten aller Freunde ihren Dank zu sagen. Die Verse waren reizend, sie sind bereits gedruckt. Welche glückliche Gabe doch der, der sie geschrieben, besitzt! Wie sich der Freund Sidoniens in ihnen zeigt! Wie er malt, was er sagen will! Die Seele selbst hat bei jedem Strich den Pinsel geführt, und welch erhabene Seele ... Sidonie hat auch eine Elegie in Prosa, die Ihnen bekannt sein dürfte und sie äußerst schön findet, erhalten. Welch ein herrliches Talent sich in dieser erhabenen und schlichten Manier birgt, und wie sehr man den Geist lieben muß, der solch eine Sprache zu führen versteht! Man hat einige Verse verändert, ganz wenig, sie sind vorzüglich gelungen und haben ihren Zweck erfüllt."

Man sieht, daß Sidonie sich nicht begnügte, zu den Lobliedern auf sie nur die Kladden zu schreiben, sondern auch die Reinschrift durchging. Übrigens bedarf es hier keines Kommentars. Der unermüdliche Doktor verfaßt noch mehrere Gedichte, und erneute Zumutungen, alle möglichen Kritiker zu plagen, folgen. Was den religiös bewegten Historiker Michaud, der dreißig Jahre seines Lebens darauf verwendete, die Geschichte der Kreuzzüge zu schreiben, betrifft, so machte sein äußerst intimes Verhältnis zur Dichterin jede Aufforderung überflüssig. Er verfaßte eine warme Kritik. Endlich ist denn Frau von Krüdener so weit, ihrer Freundin schreiben zu können: „Mit meiner Gesundheit geht es weit besser. Ich war acht Tage nacheinander auf Bällen, ohne mich im geringsten angegriffen zu fühlen. Welches Glück, liebe Freundin! ich kann Dir nicht sagen, wie gefeiert ich bin, und die Verse

regnen nur auf mich herab; ich werde mit Ehrenbezeigungen überschüttet, man reißt sich um ein Wort von mir wie um eine Gunst. Es ist tausendmal mehr als ich verdiene, doch die Vorsehung liebt es, ihre Kinder mit Wohlthaten zu überhäufen, selbst wenn sie es nicht verdienen .... Ich würde es als eine Feigheit ansehen, ein Werk, das ich für nützlich halte, nicht herauszugeben und betrachte daher meine Reise nach Paris als eine Pflicht, während mein Herz, meine Einbildungskraft, Alles mich nach dem Genfer See zieht."

So reist sie denn nach Paris, und im Dezember 1803 erscheint Valérie. Alle Batterien der Frau von Krüdener standen parat, dem Buche den Salut zu leisten. Kein einziger Effekt ging verloren. Alle Glocken der Kritik schlugen an. Als tüchtiger General fehlte sie nicht auf dem Walplatze; sie fuhr von dem einen Modemagazin zu dem andern, um inkognito bald Schärpen, bald Hüte, bald Federn, bald Guirlanden, bald Bänder à la Valérie zu verlangen. Wenn die Geschäftsleute diese fremde, noch schöne und sehr elegante Dame in ihrem Wagen vorfahren sahen, um mit solcher Sicherheit die von ihr erfundenen Phantasiegegenstände zu verlangen, boten sie alles auf, um herauszufinden, was sie wünschte, um sie zufrieden zu stellen. Wenn die jungen Mädchen in den Magazinen, erstaunt, so Unsinniges begehrt zu hören, die Existenz von derlei Waren in Abrede stellten, lächelte Frau von Krüdener mit soviel Güte und bedauerte sie so sehr, den Roman „Valérie" noch nicht zu kennen, daß sie sie rasch in eifrige Proselyten ihres Buches verwandelt hatte. Mit ihren Einkäufen fuhr sie sodann zu einem andern Laden und rief hierdurch binnen wenigen Tagen einen so rasenden Wettstreit unter den Modehändlern in betreff der Sachen à la Valérie hervor, daß ihre Freundinnen, wenn sie auf ihre Angaben hin in die Geschäfte kamen, danach zu fragen, unschuldige Mitschuldige ihres Kunstgriffs wurden und ihren Triumph nur bezeugen konnten.

Frau von Krüdener schreibt nun an ihre Freundin: „Valérie macht vollendetes, unerhörtes Glück. Man sagte mir erst jüngst: Es ist etwas Übernatürliches in diesem Erfolg. Ja, meine Freundin, der Himmel hat gewollt, daß diese Ideen, diese reinere Moral in Frankreich, wo sie noch weniger bekannt sind, Verbreitung fänden."

Kaum war dieser fieberhafte Drang, sich geltend zu machen, befriedigt, kaum hatte diese ausgesuchte Heuchelei Zeit gefunden, sich in ihrer vollen Blüte zu entfalten, als Frau von Krüdeners wirkliche Bekehrung eintrat. Hiermit verhielt es sich folgendermaßen: Eines Tages, im Jahre 1805, als sie in Riga an ihrem Fenster saß und einen ihrer zahlreichen Verehrer, den sie unter der Schar ausgezeichnet hatte, auf die Straße hinuntergrüßte, geschah es, daß dieser selbe Mann plötzlich vom Schlage getroffen tot zusammenbrach. Diese Begebenheit stürzte sie in die tiefste Melancholie. In diesem ihrem schwermütigen Zustande ereignete es sich, daß sie, die sich doch nicht aus lauter Schwermut von all den unabweislichen Bedürfnissen des Erdenlebens losreißen konnte, eines Tages nach einem Schuhmacher sandte, damit er ihr das Maß zu ein Paar Schuhen nähme. Der Mann kam, sie sah ihn gar nicht an, während er Maß nahm. Plötzlich fiel ihr der frohe Ausdruck seines Gesichtes auf. „Sind Sie glücklich?" frug sie ihn. „Ich bin der glücklichste Mensch von der Welt," lautete die Antwort. Dieser Schuhmacher war ein Erweckter und gehörte der Gemeinde der mährischen Brüder an. Der Anblick seines Glücks wirkte so mächtig auf ihr leicht bewegtes Gemüt, daß sie ihn immer und immer wieder besuchte. Bei ihm lernte sie nach und nach viele mährische Brüder kennen, und bald war sie ebenso erfüllt von der Wahrheit des Christentums, wie er selbst.

Mit derselben Leidenschaft, mit der sie alle Gegenstände ihrer Jugendliebe umfaßt hatte, umfaßte sie nun den Gegenstand der Gefühle ihres vorgerückten Alters. Von nun an zeigt die religiöse Schwärmerei sich gleichmäßig in ihren Worten, wie in ihren

Handlungen. Ihr ganzes früheres Leben erscheint ihr als Verirrung und Thorheit. Sie ist nur noch eines, lauter Liebe zu ihrem Erlöser. „Es ist kein Gedanke in mir, der nicht ihm gefallen, ihm dienen, ihm alles opfern möchte, ihm, der mir vergönnt, nichts als Liebe über meine Mitmenschen ausströmen zu wollen, und der in der Zukunft mich nichts als Seligkeiten ahnen läßt. O, wenn doch die Menschen wüßten, welches Glück man in der Religion genießt: sie würden keine andere Sorge kennen, als die für ihre Seele!"

In diesem Gemütszustande macht sie kurz nach der Schlacht bei Jena die nähere Bekanntschaft der Königin Luise von Preußen. Gebeugt, wie die Königin vom Unglück war, zeigte sie sich für Frau von Krüdeners glühende religiöse Beredsamkeit empfänglich. Dieselbe erlangte den größten Einfluß auf sie, und durch sie auf den König. Einen Beweis hierfür geben diese Worte eines weit späteren Briefes der Königin an sie: „Ich bin Ihrem trefflichen Herzen ein Geständnis schuldig, das, wie ich sicher weiß, Ihnen Freudenthränen entlocken wird, nämlich, daß Sie mich besser gemacht haben, als ich war. Ihre aufrichtige Sprache, die Unterredungen, welche wir über Religion und Christentum führten, haben den tiefsten Eindruck auf mich gemacht." Mit der Königin besuchte sie die Kranken und Verwundeten in den Spitälern. Kurz darauf traf sie die Königin Hortense, die sich gleichfalls lebhaft zu ihr hingezogen fühlte, so lebhaft, daß sie sie sogar jeden Morgen als ihren Gast empfing. Unmittelbar darauf machte sie die Bekanntschaft Jung-Stillings. Seine religiöse Begeisterung stimmte mit der ihren überein.

Sie begann nun Beispiele jeglicher Art von christlicher Demut zu geben. In Karlsruhe stieg sie in die schmutzigsten Dachstuben hinauf, um Liebeswerke auszuführen. Als sie eines Tages ein junges Dienstmädchen darüber weinen sah, daß es die Straße fegen sollte, nahm sie ihm den Besen aus der Hand und fegte statt

seiner. Sie schloß sich nun einem Priester namens Frédéric Fontaine an, der in der Gegend den Ruf hatte, Wunder zu thun, und trat durch ihn auch mit einem hysterischen Bauernmädchen, Marie Kummrin, in Verbindung, das in stetem Verkehr mit Seraphim und Cherubim stand, in seinen hellseherischen Zuständen Orakelantworten gab und Prophezeiungen machte. Dieses Mädchen weissagte Frau von Krüdener eine hohe Sendung im Reiche Gottes und bezeichnete Fontaine, der sich übrigens bald als ein ungemeiner Heuchler und Schwindler entpuppte, als ihren Apostel. Frau von Krüdener schrieb nun mit voller Überzeugung an ihre Freundin: „Denke Dir, ich habe im buchstäblichen Sinne des Wortes Mirakel erlebt. Du hast keine Ahnung von der Seligkeit, die jene empfinden, welche sich ganz Jesus Christus hingeben. Ich habe von seiner Güte und Barmherzigkeit die bestimmte Verheißung empfangen, die Gebete, die ich für meine Verwandten und Freunde zu ihm emporsende, erhören zu wollen."

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Ausdrücke, mit denen sie die neue Flamme in ihrem Innern schilderte, eine bedenkliche Ähnlichkeit mit jenen für eine durchaus nicht himmlische Liebe haben. Von Gott heißt es: „Wie sollte ich sagen können, welche Zärtlichkeit in meinem Herzen brennt, wie meine Thränen rinnen, welche Worte mein ganzes Wesen durchbeben, wenn ich mich also geliebt fühle, ich armer Erdenwurm! Neulich sprach ich zu Gott: Was kann ich Dir sagen, oh Du mein Vielgeliebter! (O mon bien aimé.) Oh, könnte ich es über die ganze Welt, durch alle Himmel hinrufen, wie heiß ich Dich liebe! Oh, könnte ich nicht allein alle Menschen, sondern alle aufrührerischen Geister zu Dir zurückführen!"

Im Vatikan hängt ein Bild von einem modernen Italiener, auf welchem eine Nonne vor Christus kniet, der ihren schwimmenden Blick mit den zärtlichsten Gegenblicken erwidert. Dies Bild fällt einem unwillkürlich ein, wenn man Frau von Krüdeners Ergüsse

im religiösen Rausche liest. An einer andern Stelle heißt es: „Worauf es ankommt, das ist den liebenswürdigsten (le plus aimable), den besten, den zärtlichsten aller Väter zu lieben und andere zu lehren, ihn zu lieben!“

Bei ihren religiösen Rundreisen, auf welchen sie überall predigt und bekehrt, hatte sich ein junger Missionär ihr angeschlossen, einer der vielen, an denen sie Enttäuschungen erlebte. Unmittelbar nach seiner Ankunft aber malt sie ihren gemeinsamen Gottesdienst mit Worten wie die folgenden aus: „Welcher Geist! Können Sie sich die Glückseligkeit unserer Kommunionen vorstellen? Nichts vermag sie zu schildern; wir hörten kaum, was gesagt wurde.“ Es ist unmöglich, das zu lesen, ohne dabei der Worte eines ihrer Jugendanbeter zu gedenken: „Lezay behauptet (sagt Chênedollé), daß Frau von Krüdener in den entscheidendsten Augenblicken mit ihrem Liebhaber zu Gott bete und ausrufe: „Mein Gott, wie glücklich ich bin! Ich bitte Dich um Vergebung für dies Übermaß von Glück!“ Und er fügt hinzu: „Elle reçoit ce sacrifice comme une personne qui va recevoir sa communion.“[1] Analoge religiöse Stimmungen finden sich übrigens bei den Mystikern aller Zeiten.

Daß sie persönlich von der Reinheit ihres Willens durchdrungen und in ihrer ganzen Art und Weise vollkommen aufrichtig war, steht indes außer allem Zweifel. Nicht nur ist sie selbst bekehrt, ihr Inneres überwallt von der Bekehrungsleidenschaft. Immer und immer wieder kommt ihr der Gedanke, selbst den Teufel und die Höllenbewohner zu bekehren (je ne puis m'empêcher de désirer, que l'enfer vienne à ce Dieu, qui est si bon etc.). Selbstverständlich wurde sie vonseiten jener, welche an die Wandlung, die mit ihr vorgegangen, nicht zu glauben vermochten, vielfach verkannt und hart beurteilt. Sogar ihre

[1] Manuskript von Chênedollé, zitiert von Sainte-Beuve in „Derniers portraits“, S. 290.

eigene Mutter verachtete sie und hörte auf, ihr zu schreiben. Allein, ob sie noch so sehr verkannt wurde, ihre religiöse Begeisterung blieb unerschüttert. In der Regel von Maria Kummrins Weissagungen, Ahnungen, Gesichten geleitet, zieht sie von Stadt zu Stadt. In Basel verteilt sie religiöse Traktätchen und bekehrt, ihrer eigenen Meinung nach, die halbe Garnison.

Bald empfängt auch sie die Gabe der Weissagung. Diese Gabe ist zu jener Zeit häufig. Sowohl de Maistre als Bonald weissagten die Rückkunft der Königsfamilie viele Jahre vor derselben und gelangten hierdurch zu hohem Ansehen. Wo ihre Prophezeiungen indessen ein bestimmteres Gepräge annahmen, erging es ihnen wie den Weissagungen des Altertums, sie trafen nicht ein. Um nur einige Beispiele anzuführen, so sagt de Maistre in betreff der Pläne zur Errichtung eines Regierungssitzes in Nordamerika: „Man kann zehn gegen eins wetten, daß die Stadt nicht gebaut oder nicht Washington heißen oder der Kongreß nicht seinen Sitz dort haben wird,“ und alle drei Dinge geschahen. 1807 schreibt er (Lettres et opuscules S. 98): „Nichts vermag die Macht Preußens wiederherzustellen. Dieser famose, aus Blut, Dreck, falscher Münze und Flugschriften aufgeführte Bau ist in einem Augenblick zusammengestürzt, um für alle Zeiten dahin zu sein.“ So prophezeite er auch, daß die Restauration der Bourbonen im tiefsten Frieden, ohne fremden Beistand sich vollziehen, sowie daß die Souveränetätsidee und Adelsmacht gestärkt aus der Revolution hervorgehen würden. Wenn etliche von Bonalds Prophezeiungen (in der Théorie du pouvoir) sich etwas besser bewährten, so liegt dies einfach darin, daß wer den Untergang des Vergänglichen vorhersagt, notwendig einmal Recht behält, wie daß es hinsichtlich der Zukunft Dinge giebt, von denen Hamlets Wort gilt, es brauche nicht erst ein Geist aus dem Grabe empor zu steigen, um sie uns zu verkünden.

Frau von Krüdeners Weissagungen erwiesen sich indes von

größerer Tragweite, als die irgendwelcher anderer Propheten des Zeitalters. In einem Briefe aus Straßburg an eine russische Hofdame hatte sie (im Oktober 1814) geschrieben: „Wir werden das schuldige Frankreich recht bald gezüchtigt sehen, dieses Frankreich, das infolge der ewigen Bestimmung verschont geblieben wäre, wenn es sich bleibend dem Kreuze unterworfen hätte.“ Wie hätte man dies später, nach Napoleons Rückkehr aus Elba, anders als ein mystisches Vorherwissen derselben deuten können!

Sie hatte ferner geschrieben: „Das Unwetter zieht herauf; die Lilien, die der Ewige bewahrt hatte, jenes aus einer reinen, zarten Blume bestehende Symbol, welches ein eisernes Szepter knickte, weil der Ewige es so gewollt, diese Lilien, die an Gottes Reinheit und Liebe hätten appellieren sollen, sie zeigten sich nur, um zu verschwinden.“ Was konnte dies anders sein, als eine Weissagung der Flucht Ludwig XVIII. vor Napoleon!

Ganz Europa durchflog die Kunde von diesen Prophezeiungen; zu allererst jedoch kamen sie dem Kaiser Alexander, auf den sie den tiefsten Eindruck machten, zu Ohren. Stark von Gewissensbissen gequält, stark von Herzeleid darüber mitgenommen, daß eine Geliebte, mit der er über elf Jahre in Verbindung gestanden, ihm einen seiner Adjutanten vorgezogen hatte, wie daß ihr einziges Kind, welches überhaupt sein einziges war, plötzlich starb, überdies stark von allerhand Ausschweifungen geschwächt, befand er sich in einem für die Einwirkungen religiöser Mystik überaus empfänglichen Zustande.[1]

Auf der Reise von Wien machte er in Heidelberg Frau von Krüdeners persönliche Bekanntschaft. Bald war ihr Einfluß auf ihn allmächtig. Sie schlossen sich halbe Tage mitsammen ein — gemeinschaftlich betend, die Bibel lesend, theologische Fragen erörternd.

Die Zeit vor der Schlacht von Waterloo verbringen sie in

[1] de Maistre: Congrès de Vérone, I S. 147.

Heidelberg mit Psalmenlesen. Die Nachricht von den verlorenen Schlachten bei Ligny und Quatre-Bras, den 16. und 17. Juni, treffen Alexander in die Psalmen Davids vertieft, die ihn über die Niederlage trösten und ihn der Gerechtigkeit seiner Sache vergewissern. Er betet und fastet. Den 18. Juni wird die Schlacht bei Waterloo geliefert. Auf die Kunde derselben reist Alexander nach Paris, verlangt jedoch, daß Frau von Krüdener ihm sogleich nachkomme. Seine höchste Sorge in diesem Augenblicke ist, daß sein Bruder Konstantin nicht auch bekehrt ist. Unsere Prophetin besucht, ehe sie von Heidelberg abreist, die zum Tode Verurteilten, die sich im dortigen Gefängnisse befinden, predigt ihnen mit großer Wirkung und folgt hierauf dem Kaiser, über dessen christliche Absichten sie in höchstem Entzücken schwelgt.

In Paris erreicht ihr Einfluß seinen Höhepunkt. Der Kaiser besucht sie noch am Abend ihrer Ankunft; ihre Wohnung wird derart eingerichtet, daß er zu jeder Stunde des Tages mittelst einer geheimen Thüre aus seinem Palais in ihr Haus kommen kann. Sonst hatte keine Zerstreuung, kein Vergnügen einen Reiz für ihn, den die Franzosen wenige Jahre früher als so weltlich gekannt. „Ich bin der Jünger Christi," sagte er, „ich wandle mit dem Evangelium in der Hand und kenne nur dieses." Und seine Freundin schreibt von ihm: „Alexander ist der Auserwählte Gottes. Er wandelt die Wege der Entsagung." Man müßte wahrlich Ausdrücke aus der Offenbarung Johannis herholen, um das, was sie eigentlich in ihm erblickte, zu bezeichnen: so etwas wie einen Stifter des tausendjährigen Reiches, einen Friedensengel mit dem Flammenschwerte der Macht, den blonden Fürsten des Lichts u. dergl., während Napoleon für sie wie für Adam Müller und Konsorten der leibhafte Teufel war.[1] Alexander würde das Christentum auf Erden wieder aufrichten, die Revo-

[1] „Die romantische Schule in Deutschland" S. 388.

lution und alle ihre Werke bis auf die letzte Spur verwischen. Dafür aber kannte auch Alexanders Ehrfurcht und Dankbarkeit keine Grenzen. Anfangs September fand eine großartige Musterung von 150000 Mann russischer Truppen vor den Augen Alexanders auf dem Camp des Vertus in der Champagne statt. Frau von Krüdener durfte hier nicht fehlen. Schon früh am Morgen ließ sie der Kaiser in seinem Wagen abholen, und er empfing sie nicht wie einen Lieblingsunterthan, sondern wie einen Sendboten des Himmels, der seine Truppen zum Siege führen sollte. „Größtenteils entblößten Hauptes oder mit einem Strohhütchen auf dem Kopfe, das sie jedoch zumeist am Arme trug, die noch immer blonden Haare in Flechten über den Schultern, während eine Locke ihr hie und da in die Stirne fiel, mit einem einfachen, dunklen Gewande angethan, das durch seinen Schnitt und ihre Haltung elegant erschien und das ein einfacher Gürtel zusammenhielt, so langte sie bei Tagesanbruch an, so stand sie im Augenblicke des Gebets vor der Front der erstaunten Truppen.“[1]

Bei diesem Zusammenleben mit Alexander heckte denn Frau von Krüdener eine Idee aus, die man empörend nennen könnte, wäre sie nicht dem von alter Galanterie und neuer Religiösität verschrobenen Hirne eines armen, thörichten Weibes entsprungen, die Idee der „heiligen Allianz“. Es ist gegenwärtig unbestreitbar nachgewiesen, daß sie es war, der Europa und die Zivilisation die Idee derselben zu verdanken haben. Ein Mann, der ihren Einfluß weit zu unterschätzen geneigt ist und, wo er denselben in Abrede stellt, Unrecht hat, der vielgeliebte Bruder der Königin Luise von Preußen, der Großherzog von Mecklenburg-Strelitz schreibt: „Frau von Krüdener hat niemals den geringsten Einfluß auf meine engelgleiche Schwester von Preußen geübt, ebensowenig auf den König, ihren Gemahl, welcher diese zu trauriger Berühmtheit

[1] Sainte-Beuve nach dem Berichte eines Augenzeugen.

gelangte Frau richtig beurteilte. Was dagegen den Kaiser Alexander betrifft, so hatte sie sich seiner so vollständig bemächtigt, daß die heilige Allianz, welche der Kaiser vorschlug und durchsetzte, einzig als das Werk dieses Weibes betrachtet werden muß; sei überzeugt, daß ich dies nicht sagen würde, wenn ich es nicht ganz bestimmt wüßte."

Einige Tage nach der Ankunft in Paris sagte Alexander zu seiner Freundin: „Ich verlasse Frankreich, doch vor meiner Abreise will ich in einem öffentlichen Aktenstücke Gott Vater, Gott Sohn und Gott heiligem Geist die Ehre geben, die wir ihnen für den Schutz, den sie uns gegönnt, schulden und alles Volk einladen, sich in Unterthänigkeit unter das Evangelium zusammenzuschließen." Er überreichte ihr hierbei ein Papier. Es war der Entwurf des Traktates zwischen den drei Monarchen. Capefigue, der es gesehen, schreibt: „Ich habe vor mir das Original des Traktates, ganz von Kaiser Alexanders Hand geschrieben und mit Emendationen von Frau von Krüdener versehen. Das Wort „Die heilige Allianz" ist von diesem außerordentlichen Weibe geschrieben." — Also selbst bis auf den Namen ist sie die Urheberin. Sie wählte ihn mit einer Anspielung auf die Weissagungen des Propheten Daniel über die letzten Tage.

Wenn man gleich uns die Vergangenheit dieser Frau verfolgt hat, gesehen hat, wer und was sie war, und wenn man andrerseits einen Begriff von der Revolution hat und dem, was diese war, so kann man es kaum fassen, daß jene apokalyptischen Reminiszenzen und heiligen Prinzipien, von derselben Frauenhand formuliert, die etliche Jahre früher Schärpen und Hüte „à la Valérie" kaufte, von derselben Feder, welche die Elegie an Sidonie verfaßte, fünfzehn Jahre lang die Kraft besaßen, die neuerdings hochgehenden Fluten der Revolution zurückzudämmen. Erst da führte die historische Entwicklung, der Fortschritt der Wissenschaft, die Kühnheit der Kunst, das Schwellen der Herzen einen so gewaltigen Ausbruch herbei, daß der Zauber barst.

In dem Traktate erklären „im Namen der hochheiligen, unteilbaren Dreieinigkeit“ die drei Monarchen „feierlich, daß das gegenwärtige Aktenstück den Zweck hat, im Angesichte des Weltalls ihren unerschütterlichen Entschluß zu offenbaren, sei es in der Leitung ihrer eigenen Staaten, sei es in ihrem politischen Verhältnisse zu jedweder andern Regierung, allein die Vorschriften der heiligen Religion über Gerechtigkeit, Liebe und Frieden zur Richtschnur ihres Handelns zu nehmen. Weit davon entfernt, nur auf das Privatleben anwendbar zu sein, müssen diese Vorschriften auch direkten Einfluß auf die Beschlüsse der Fürsten haben, als das einzige Mittel, die menschlichen Institutionen fest zu begründen und ihren Unvollkommenheiten abzuhelfen.“

Dies war der Wortlaut. Was von dem kaiserlichen Schwachkopfe ursprünglich aufrichtig und gut gemeint war, das wurde mit heuchlerischer Klugheit von seinen gekrönten Brüdern genehmigt. Cetera qui nescit!

Wer weiß nicht, was die heilige Allianz in Wirklichkeit zu bedeuten hatte: die Anbahnung der allgemeinen europäischen Reaktion mit Brutalität als Inhalt und Lüge als Form. In ihrem Namen geschah es, daß in den traurigsten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts selbst das leiseste Streben nach geistiger und politischer Freiheit verfolgt oder erstickt wurde.

Freiwillig schloß sich der Allianz jene Macht an, die das größte Interesse daran hatte, nämlich der Papst. Ohne kleinliche Rücksichtnahme auf seine Stellung als Haupt der römisch-katholischen Kirche, erhob der Papst seine Kollegen: Alexander, den griechischen Papst, den König von Preußen, den lutherischen Papst, und den König von England, den anglikanischen Papst, bis in den Himmel. Auf dem Wiener Kongresse legte Pius hierauf einen Wiederherstellungsplan vor, im Vergleiche zu welchem alle Träume der Restauratoren der Vergangenheit verblaßten, und alle früheren Versuche, die vorrevolutionären Zustände zurückzu-

führen, in Nichts hinschwanden. Mit einem Federstrich war die Existenz der Revolution und des Kaisertums ausgelöscht. Das heilige römische Reich sollte wiederhergestellt werden, außerdem die ganze Gesellschaftsordnung des Mittelalters, Zehnten, Kirchengüter, Steuerfreiheit der Geistlichkeit und Inquisition.

Der Rest von Frau von Krüdeners Leben bietet keinerlei welthistorisches Interesse dar. Sie wurde immer aufrichtiger und immer fanatischer in ihrem Glauben, ihr Trieb, ihn in Werken an den Tag zu legen, immer heißer. Es wurde ihr eine Herzenssache, eine Lebensfrage, Armen und Kranken zu helfen. Allein von dem Augenblicke an, wo sie das Christentum praktisch zu nehmen versucht, gewinnt ihre Stellung einen ganz veränderten Charakter. Die Machthaber, die Behörden, alle die Großen, die, solange sie sich an die Höfe hielt, ihr den Hof gemacht hatten, sahen, sowie sie sich an die Bevölkerung wendete, mit sicherem Instinkt eine Feindin in ihr. Bald zog sie durch die Schweiz in religiös-wahnwitzigen Fest- und Triumphzügen, bald wurde sie verfolgt, von Stadt zu Stadt gehetzt. In Basel wüteten die Pfaffen gegen sie und ruhten nicht eher, als bis sie ausgetrieben war. In Baden, wo sie während einer Hungersnot eine große Wohlthätigkeit entfaltete, wurde ihr Haus von Gendarmen umzingelt, und die, die bei ihr Zuflucht gesucht hatten, wurden weggeschafft. Aus Luzern wurde sie von der Polizei verjagt. Als sie durch das Elsaß nach Paris zu gelangen suchte, wurde ihr der Eintritt in Frankreich verboten und die Rückreise nach Baden gleichfalls verwehrt. Unter polizeilicher Eskorte wurde sie endlich direkt nach Rußland geschafft, so zwar, daß sie von der württemberger Polizei an die bayrische, von dieser an die preußische und endlich von dieser letzteren an die ihres eigenen Landes abgegeben wurde. Alexanders Gnade hatte sie für immer eingebüßt. Die Schilderungen, die sie in ihren religiösen Zeitschriften und Flugschriften von dem sozialen Unrecht, von der grenzenlosen Not der Armen und den ungerechten

Unterdrückungen der Machthaber gab, waren überall als Sozialismus und Kommunismus bezeichnet worden. Das Christentum, wie sie es verstand, war nicht danach angethan, den Autoritäten zuzusagen. Zugleich zeigte sie sich naiv genug, unverhohlen ihre Begeisterung für den Freiheitskampf der Griechen zu äußern, und auf eine den Kaiser angeblich bloßstellende Weise die politische Anschauung laut werden zu lassen, daß er, als Stifter der heiligen Allianz, an die Spitze eines Kreuzzuges gegen die Türkei treten sollte und müßte. Von Alexander verstoßen, verließ sie St. Petersburg und lebte von nun an als Selbstquälerin und Missionärin. Sie litt Not, zuweilen Hunger, peinigte sich selbst, linderte die Not andrer, wo sie konnte, und starb 1824 auf einer Missionsreise in der Krim.

Einen interessanten Gegensatz zu der französisch-russischen Frau von Krüdener bildet die deutsch-russische Schwärmerin Fürstin Gallitzin, deren Auftreten an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts, wie das von Frau von Krüdener an den Anfang des neunzehnten Jahrhunderts fällt. Der letzteren Eigentümlichkeit tritt schärfer hervor, wenn man einen Blick auf das Leben der Fürstin wirft. Sie ist als Geist ein rein deutsches Phänomen, ebenso einfach, als ihre jüngere Zeitgenossin verfeinert und kompliziert ist, zugleich naiv und sentimental, eine schöne Seele und ein schwacher Kopf. Ihr Mann ist, wie Krüdener, sehr weltlich, ein Freund und Bewunderer Diderots, allein dieser, der die Fürstin anfangs auffordert zu studieren und ihr hierzu Mut einflößt, findet bald eine eifrige Gegnerin an ihr. Ebenso gleichgültig gegen die Vorzüge ihres Geschlechtes, als Frau von Krüdener kokett war, ließ sich die Fürstin die Haare abscheren, um sich die Teilnahme am Gesellschaftsleben unmöglich zu machen, und zog sich schon mit vierundzwanzig Jahren von der Welt zurück. Um sich von aller Selbstsucht loszureißen, „brachte sie Gott aus Liebe das Opfer ihres Verstandes dar“. Ihre Unbekannt-

schaft mit der Welt zeigt sich deutlich in einem kleinen Zuge; als ihr Sohn in fremde Kriegsdienste zu treten wünschte, wandte sie sich zuerst an den preußischen, später an den österreichischen Obergeneral mit dem Ersuchen um die Erlaubnis, ihm einen Begleiter mitzugeben, der ihn vor den unregelmäßigen Sitten des Militärlebens zu beschützen vermöchte, worauf sie mit Staunen beide Male die Antwort erhielt, daß ein Offizier keine solche männliche Gouvernante zum Heere mitbringen könne. Der Grundton ist bei ihr, trotz all seiner Innigkeit, ebenso pietistisch-abstrakt, als er bei Frau von Krüdener mystisch-sinnlich ist.[1]

Was wir in Frau von Krüdener vor uns haben, ist somit ein Geist, der von Natur derart ausgerüstet ist, daß er geschaffen erscheint, etwas Bedeutendes zu vollbringen. Denn er hat einen Fond von lebendiger Sensibilität, eine Grundsumme von Lebenskraft, die für ein paar Menschenleben hinreichen zu können scheint, nicht als gesundes Vegetieren, sondern kraft jener inneren Unruhe, die ihr Prinzip bildet, kraft jenes inneren Feuers, das nach allen Seiten unaufhörlich Funken sprühen zu können scheint. In ihr liegt ein ursprüngliches Kapital von russischer Flüchtigkeit und Geschmeidigkeit, deutscher Empfindsamkeit, französischen Formensinnes und „asiatisch"-sinnlicher Anmut.

Sie tritt ins Leben hinaus, ohne eine solide Erziehung hinter

---

[1] Siehe Katerkamp: Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin Amalie von Gallitzin, Münster 1828.

Ihre religiöse Schwärmerei wird am besten durch ein Erzeugnis wie das folgende charakterisiert:

Gebet der Liebe.

Liebe! lehre uns beten, daß uns erhöre die Liebe.
O, der Liebe vereintes Gebet ist Quelle der Liebe,
Quelle des ewigen Lebens und unaussprechlicher Wonne!
Schwester, rufe mir zu: „O Bruder! Bitten der Liebe
Sende dem Vater für mich — ich sende Bitten der Liebe
Täglich dem Vater für dich!" O Schwester! Der Bitten nicht eine
Kann an die Liebe, von Liebe, für Liebe gesendet, umsonst sein.

sich, ohne einen ernsthaften Vorsatz vor sich, mit einem starken Drang nach Glück, mit etwas dichterischer Anlage, also im voraus zu einem Leben in Illusionen bestimmt. Als sie sich von Bewunderern umgeben sieht, genießt sie taumelnd diese Befriedigung. Sie beginnt sodann, sich als ein höheres Wesen zu betrachten. So lange sie ihrem Manne die materielle Treue bewahrt, lebt sie in der Illusion, daß sie eine Heldin der Pflicht sei. Als sie sie bricht, wechselt sie das Vorbild und verwandelt sich vor ihren Augen zu dem Ideale der schönen Sünderin. Sie gebraucht irgendwo von den Genfer Damen den Ausdruck, sie hätten weder den Reiz der Unschuld, noch die „Grazie der Sünde". Sie hat sich diese letztere beigelegt. Besaß sie ja doch nach wie vor jenen Teil des Ideales, der darin besteht, die erste ihrer Art zu sein, unique. Hierauf beruht ihre Einbildung, daß sie ihrem Manne Glück (Orden und Titel) gebracht.

Alle Illusion besteht in einer unrichtigen Verknüpfung von Ursache und Wirkung, die religiöse Illusion so gut wie jede andere. Allein die religiöse Illusion ist eine doppelte, bezieht die Wirkung nicht auf ihre Ursache, sondern direkt auf einen unbestimmten Ursprung, den Mittelpunkt alles Seins — erste Illusion — und in dem Mittelpunkt alles Seins wird sodann nicht, wie man voraussetzt, zunächst die Gottheit, nein, das Individuum selbst angebracht — zweite Illusion. Die schöne Frau glaubt, ihr Gatte erhielte die Orden direkt von Gott, allein die Ursache, weshalb Gott sie ihm verleihe, das ist sie selbst und niemand andres. Sie ist die wahre Ursache, und Gott nur das Mittel, wodurch sie wirkt. Ihr weltliches Leben führt sie so lange fort, als es ihr noch Illusionen zu schenken vermag. Allein eine Dame von Geist und Nerven wird mit der Zeit dieses Lebens, der rückblickenden Eifersucht des neuen Anbeters auf den früheren müde, und es ekelt sie zuletzt an, zum so und so vielten Male sich und einen andern mit den Worten „ich liebe dich und habe nie

einen andern geliebt", zu betrügen. Als alle Illusionen solch eines Lebens dahin sind, eröffnet sich der Lebensmüden die Möglichkeit einer neuen Illusion, die sogar noch über das Grab hinausweist. Den Schlaganfall, der ihren Liebhaber trifft, betrachtet sie mit denselben Augen, mit denen der heilige Augustin, Pascal oder Luther ähnliche Begebenheiten betrachtet haben. Er ist ein Wink, eine Warnung für sie. Der frohe Schuster ist überzeugt, zu den Auserwählten Gottes zu gehören. Da sie das Geheimnis seines Frohsinns erfährt, will sie nicht zurückstehen, sondern auch zu ihnen gehören.

Der Glaube an Gott ist für sie die Befriedigung des Wunsches, auserwählt und vorgezogen zu sein. Sie hält sich für bekehrt und ist im Grunde ihrer Seele dieselbe, die sie war. Indem sie der Gottheit die Worte in den Mund legt, womit diese sie ihrer Zärtlichkeit versichert, was thut sie da andres, als neue Episteln und Elegien an Sidonie zu schreiben! Das Echo ihrer Selbstanbetung gelangt als eine Stimme aus den Wolken zu ihr, und jetzt wie ehedem dankt sie Gott, daß sie so ausgezeichnet worden — von sich selbst. Was sie begehrt, nach wie vor, das ist geliebt zu werden. Allein gleichwie Chateaubriand sich nach seiner irdischen Alhambra auf dem Umwege über das irdische Jerusalem begiebt, so nimmt sie den Weg zu ihrer himmlischen Alhambra über das himmlische Zion. Der Unterschied besteht nur darin, daß er die andern betrügen will, sie sich selbst betrügt. Sie ist eine Kokette wie er und Lamartine; nur daß diese stolze Koketten sind, während sie demütig ist.

Doch der entscheidende Zug, der im Gegensatze zu ihnen für sie bezeichnend ist, liegt nicht im Charakter, sondern in der Intelligenz und ihrer Natur als Frau. Chateaubriand hat als Mann wenigstens einen schwachen Begriff von Wissenschaft, der es ihm unmöglich macht, sich von Wunderthätern und Dorfsybillen täuschen zu lassen. Sie hingegen ist ein Weib, und in

Reaktionsperioden ist die Definition eines Weibes die: das Weib ist eine Pfaffenbeute. Ohne wissenschaftliche Voraussetzungen wird es, wenn man von ganz vereinzelten, ungewöhnlich günstigen Umständen absieht, etwas früher oder später, in der Regel aber unausweichlich, eine Beute seiner Schwärmerei, die nicht weiß, wo sie hinaus will, seiner unbestimmten Sehnsucht, die nicht weiß, wonach sie schmachtet, seiner Feigheit, die vor den Leiden des Daseins zurückbebt, endlich aller seiner Illusionen — und alle diese Mächte: Begeisterung, Sehnsucht, Furcht und Träumerei liefern ihr Opfer, an Händen und Füßen gebunden, als Beute der Kirche aus, deren Autorität ihm ja überdies von frühester Kindheit auf durch die Erziehung eingeprägt worden. So erging es Frau von Krüdener. Von dem Geistesleben, das sie tangiert, gehen die bedeutungsvollen Freiheitskämpfe, die unabhängige Forschung, der Aufklärungseifer, die Gedankenfreiheit, unverstanden an ihr vorüber. Was sie von dem Zeitalter versteht und sich aneignet, das ist nur dessen eine Seite: die Frivolität. Als die Reaktion gegen das achtzehnte Jahrhundert beginnt und selbstverständlich damit beginnt, der vergangenen Periode ihre Gottlosigkeit und Frivolität vorzuhalten, giebt Frau von Krüdener ihr augenblicklich recht, weil sie sich getroffen fühlt, weil sie selbst in ihrem ganzen Zeitalter nichts anderes gesehen, für nichts anderes Augen gehabt hat, als für die Leichtfertigkeit und die rücksichtslosen Sitten.

Die Reaktion nimmt zu und erhält ihre Poesie, eine Poesie all des Übernatürlichen, woran der Dichter seinem Leser gegenüber zu glauben vorgiebt. Die Bücher wimmeln von Thronen und Fürstentümern, Cherubim und Seraphim. Es ist den Dichtern scheinbar voller Ernst damit. Nur fällt es ihnen gar nicht ein, es könnte irgend Jemand in den Sinn kommen, es ernst zu nehmen.

Welches Epigramm ist damit nicht auf das ganze Verfechten der Überlieferung geschrieben, als endlich eine Frau kommt, die naiv genug ist, alles buchstäblich zu nehmen, die dem jungen

Mädchen glaubt, welches mit Engeln Umgang gepflogen zu haben erklärt, wie dem Manne, der jene übernatürlichen Gesichte gehabt haben will, von denen zu fabeln die beliebteste Mode der Zeit war. Die Dichter hatten das Mirakel und den Propheten zu verherrlichen begonnen. Da kommt eine arme, naive Magdalena und nimmt sie beim Worte; sie glaubt an die Wunder, die man ihr weist, und versucht sich selbst in Prophezeihungen. Schon ist man den Kopf über sie zu schütteln und sie zu belächeln bereit, als es sich herausstellt, daß die Mächtigen der Zeit sie für voll nehmen. Sie wird eine Macht. Chateaubriand, der nicht an sie, noch mit ihr, wohl aber an ihren Einfluß glaubt, versucht, sie für seine politischen Pläne zu gewinnen, wird jedoch zurückgewiesen. Sie will nur eins, dem Christentum seine durch die Revolution gestürzte Autorität zurückgeben. Für sie hat die Revolution nur Eine That vollbracht, die heilige Tradition zu stürzen, auch sie will nur Eine That vollbringen, die entgegengesetzte, die, dem Christentum seine weltüberschattende Herrschaft zurückzugeben.

Alexander greift den Gedanken auf, die Mächte adoptieren ihn als kluges, politisches Mittel. So lange sie nur die Autorität des Christentums verficht, so lange sie die Völker nur von oben aus und im Bunde mit den Fürsten reformieren und bekehren will, steht sie auf dem Gipfel der Ehre und der Vergötterung. Allein der Umschwung tritt ein. Die religiöse Konsequenz zwingt sie, eine Bekehrung des Volkes von unten aus dadurch zu versuchen, daß sie sich mitten unter es begiebt, daß sie das Christentum praktisch statt theoretisch und auf die alte Weise der Apostel zu betreiben beginnt. Welche Naivetät! Sie ist so naiv, daß sie meint, die Machthaber müßten diese Versuche mit ebenso günstigen Augen betrachten, wie ihre früheren Bestrebungen. Sie begreift nicht einmal, daß die Autorität jede ernste Beschäftigung mit ihrem eigenen Prinzip fürchtet, wenn diese Beschäftigung nicht die offizielle ist. Von dem Augenblick an, wo sie wirklich als Christin

auftritt, wird sie als eine Revolutionärin behandelt. Die Verfechter des Autoritätsprinzips sehen in dem Gefühle allgemeiner Brüderlichkeit der Menschen, das sie leitet, und in der Schwärmerei, womit sie für die Sache der Armen und Unterdrückten eintritt, den Beweis, daß sie — eine Sozialistin und Kommunistin ist. Und so ward es denn ihr Los, praktisch zu beweisen, was es mit der Wiederherstellung des Christentums als Autorität für eine Bewandtnis hatte. Man wollte dasselbe nur eben als Autorität, als Macht, als Ordnung haben. Man gebrauchte es, wie man die Polizei, das Heer, die Kerker benutzte, um alles in Ruhe und das Autoritätsprinzip in Kraft zu erhalten. Von dem Augenblick an, wo es persönlich und individuell genommen und derart ins Werk gesetzt wurde, daß zu fürchten stand, es könnte soziale Bewegungen heraufbeschwören, von diesem Augenblicke an war es die Unordnung, und die Autoritäten schafften es in der Person der Frau von Krüdener so schnell als möglich von Grenze zu Grenze.[1]

[1] Charles Eynard: Vie de Madame Krüdener. Tome I. II. — Sainte-Beuve: Portraits de femmes. — Derniers portraits.

IX

Als die hundert Tage vorbei waren und Ludwig XVIII. zum andern Male zurückkehrte, bemächtigte sich Frankreichs eine gemischte und wehmütige Stimmung. Seine erste Rückkehr hatte bis zu einem gewissen Grade den Anschein einer vom französischen Volke ausgegangenen Rückberufung gehabt. Allein, nachdem er selbst auch nicht den geringsten Versuch gemacht hatte, mit den ihm treu gebliebenen Truppen sich Napoleon entgegen zu stellen, ließ es sich nicht verhehlen, daß er von den Bajonetten fremder Heere zurückgeführt wurde. Seine neuerliche Thronbesteigung hatte demzufolge in den Augen der großen Mehrheit der Bevölkerung den Charakter einer dem französischen Volke zugefügten Demütigung. Andrerseits war sie die Wiedereinführung gesetzlicher Freiheit im Gegensatze zu der furchtbaren Militärdespotie, unter deren Gewaltherrschaft Frankreich nun so viele Jahre gekeucht hatte.

Für die Litteratur war die Restauration, wenigstens dem Anscheine nach, ein Freiheitsbote. Nach Verlauf von 25 Jahren war wieder eine ruhige Erörterung von Ideen möglich, die schwere Hand, die erdrückend auf der Presse gelastet hatte, war nicht mehr da. Die gefesselten Geister und Systeme konnten sich frei erheben, man hatte Erlaubnis, all das Vergangene zu prüfen, zu beurteilen, die Revolution, wie das Kaisertum; ja es war, ohne allzugroßen Hindernissen zu begegnen, gestattet, die Zukunft Frankreichs zu erörtern.

Man hatte Erlaubnis, hatte man aber auch Lust dazu?

Nein, die Lust war gering. Die Stimmung Frankreichs glich der Stimmung nach langwieriger Krankheit, oder nach einem Kriege mit unglücklichem Ausgang. Nicht als ob man nach Genugthuung auf dem Walplatze geschmachtet hätte. Am Ende der Regierung Napoleons hatte die Kanone vor dem Invalidenhotel, wenn sie Sieg verkündete, keinen Widerhall mehr in den Herzen geweckt. Nein, man sehnte sich nach Frieden, wie der zur Ader Gelassene, der Erschöpfte sich nach Ruhe sehnt. Die Franzosen begannen sich wieder an den Gedanken eines langen, ruhigen Lebens zu gewöhnen. Die Mütter hatten bisher mit Schrecken ihre Kinder sich dem Jünglingsalter nähern sehen, d. h. dem Alter, wo sie Soldaten und bald darauf Leichen wurden. Nun begannen sie wieder zu hoffen, daß diese Kinder ein Leben vor sich haben würden. Die Knaben, die unter Trommelwirbel und Kriegsfanfaren aufgewachsen waren und sich bereits in der Schule an den Gedanken früherworbenen Ruhmes und frühzeitigen Todes gewöhnt hatten, mußten sich nun gleichfalls mit dem Gedanken an ein Leben in Friedenszeiten vertraut machen. Der Tod im Bette, der Strohtod, erschien ihnen häßlich im Vergleich zu dem Tode, wie er sich ihnen kürzlich gezeigt hatte, strahlend schön in seinem rauchenden Purpur; sie waren förmlich enttäuscht und fingen an zu grübeln. Die jungen Männer endlich, die sich so lange in die Notwendigkeit versetzt gesehen, alles persönliche Leben im Staatsleben, Kriegsleben und den gemeinsamen Interessen des Vaterlandes aufgehen zu lassen, vernahmen zum großen Teile mit Entzücken die Botschaft, daß sie Reih' und Glied nunmehr durchbrechen dürften, nicht mehr im Schritt und Tritt hinter dem Kalbfell einherzumarschieren brauchten. Sie schüttelten den Staub von ihren Füßen, warfen die Uniform ab und suchten jede Erinnerung an die Disziplin auszulöschen. Da sie direkt von den Schlachtfeldern des Kaisertums, vom Lärm und Blutbad der Schlachten kamen, flüchteten sie in das stille Natur-

leben, hinweg aus der lärmenden Menschenwelt. So ist die Stimmung des Augenblicks, müde, doch gemischt, voller Enttäuschungen, Hoffnungen und Hang zu persönlichen Träumereien, keine Stimmung zum Handeln, sondern zum Grübeln, Betrachten, Meditieren.

Aus dieser Volksstimmung erklärt es sich, wie es kam, daß Lamartines „Méditations“ die Lieblingsdichtungen der Zeit wurden. Nach Chateaubriands „Génie du christianisme“ hatte kein Buch ein solches Aufsehen in Frankreich erregt, wie der erste Teil dieser Gedichtsammlung; in vier Jahren wurden 45 000 Exemplare abgesetzt. In diesem Buche fand die Zeit, so sonderbar es uns auch nun erscheinen mag, einen Dolmetsch ihrer Gefühle und alles dessen, was sich ihr im tiefsten Innern regte, ein Bild ihres idealen Sehnens, das in den zartesten, schönsten Farben des Traumes spielte. Diese Gedichte klangen wie Äolsharfentöne, allein es war der Geist der Zeit, der in die Saiten griff. Es waren zwar nicht sowohl Gesänge als Betrachtungen, nicht sowohl Herzens- als Geistesharmonien. Doch man hatte so lange im Leben selbst der Bestimmtheit, der bestimmten Formen und festen Gestalten, des Verstummens angesichts der großen Weltgeschicke nur zu viel gehabt. Es wurde durchaus nicht als ein Fehler empfunden, daß sich hier keine gesteigerte Leidenschaft, wie keinerlei Neigung fand, die düstern, schrecklichen Seiten des Menschenlebens, überhaupt das Leben, wie es ist, zu sehen. Dessen hatte man in Wirklichkeit die Fülle gehabt. Nach einer Zeit, in welcher so viele Instinkte hatten erstickt werden müssen, freute man sich dieses rein poetischen Instinktes, dieses so melodiösen Dichters, der, wie er sagte, einen Akkord für jedes Gefühl und jede Stimmung hatte. Nach der Philosophie, der Revolution und Krieg auf Krieg sehnte man sich nach solch einer Ruhe in der Lyrik. Das Gedicht „Der See“ machte die Runde durch die ganze französisch sprechende Welt, weil es so lange her war, daß man überhaupt für die

Natur empfunden oder sie anders als taktisch, als Terrainform betrachtet hatte. Lamartine trat indessen im Geiste jener Zeit nicht bloß als Stimmungsdichter, sondern auch als rechtgläubiger Christ auf. Der Grundton seiner Gedichte war christlich-monarchisch und bourbonisch.

Uns, die wir später einen Lamartine gekannt, welcher die Republik von 1848 personifizierte und dem öffentlichen Bewußtsein als ein Apostel des Humanismus galt, ist es interessant, die geistigen Ausgangspunkte des Dichters zu beobachten.

Alphonse de Lamartine wurde in Mâcon 1790 in einer Familie des niederern Adels geboren. Sein Vater gehörte unter der Revolution zu den letzten Verteidigern des Königs und litt darunter. Daheim lehrte ihn seine gute, fromme Mutter aus einer Bilderbibel lesen. Die patriarchalischen Szenen, die Geschichten von Joseph und Samuel, von Sarah und Tobias mit dem Engel schenkten ihm die ersten litterarischen und künsterischen Eindrücke. Von 1794 an lebte die Familie äußerst zurückgezogen und in beschränkten Verhältnissen auf ihrem kleinen Landsitze Milly. Dort wurde der Sohn anfangs von einem liebenswürdigen Abbé erzogen und dann in eine Lyoner Schule gegeben, in der eine gewisse Roheit des Tons und Betragens sein Feingefühl verletzte und seinen Abscheu erregte. Er wurde daher auf seinen und seiner Mutter Wunsch in die Jesuitenschule von Belley gethan, welche die Jesuiten unter dem Namen „les pères de la foi“ zu jener Zeit, wo sie offiziell aus Frankreich vertrieben waren, dort unterhielten. Er fühlte sich hier unsäglich wohl und glücklich. Die Lehrer waren freundlich und fein, einer derselben erinnerte ihn an Fénélon. Die Jesuiten sind in unserm Jahrhundert unstreitig die liebenswürdigsten und klügsten unter allen Geistlichen. Auch fand er unter den Eleven bald ebenbürtige Freunde, die sardinischen und französischen Adelsfamilien angehörten, so einen jungen Alfieri, den jungen Virieu, der unter der Chiffre V in

Lamartines „Graziella“ vorkommt, und einen Neffen des Grafen Joseph de Maistre, Louis de Vignet, durch den er sämtliche Mitglieder der berühmten Familie kennen lernte, darunter auch den Grafen, der ihn zwar persönlich am wenigsten anzog, durch Briefe, wie durch seine Werke jedoch gleichwohl Einfluß auf ihn übte.

Hier in der Schule lernte er eines Tages Chateaubriand kennen, von dem einer der Lehrer einiges vortrug. Die Erhabenheit und Anmut des majestätischen Stils machte den tiefsten Eindruck auf den Knaben, der nie etwas Ähnliches gehört hatte. Indessen erklärt er in seinen „Erinnerungen“, daß er sich fast augenblicklich kritisch gegen diesen Stil verhalten habe. Er wäre, sagt er, in ein Delirium von Bewunderung verfallen, doch „nicht in ein Delirium des schlechten Geschmacks.“ Und er behauptet auch, kurze Zeit darauf seinen Kameraden gegenüber die Ausstellungen, die er an „le génie du christianisme“ zu machen hatte, in folgendem Ausspruch zusammengefaßt zu haben: „Es fehlt das Hauptelement aller vollendeten Schönheit, das Natürliche. Es ist schön, doch es ist allzuschön.“ Mit andern Worten, er, der so instinktiv war, fand Chateaubriands Ausdrücke gesucht, „und was gesucht ist, das ist nicht gefunden.“ Wahrscheinlich antidatiert er seine Kritik ein wenig. Jedenfalls war sein Enthusiasmus so groß, daß sich derselbe noch 1824 bei der Salbung Karl X. im Hymnenstile Luft machte:

L'archevêque.

Et ce preux chevalier qui sur l'écu d'airain
Porte au milieu des lis la croix du pélérin,
Et dont l'oeil, rayonnant de gloire et de génie,
Contemple du passé la pompe rajeunie?

Le Roi.

Chateaubriand! ce nom à tous les temps répond;
L'avenir au passé dans son coeur se confond:
Et la France des preux et la France nouvelle
Unissent sur son front leur gloire fraternelle.

Außer Chateaubriand las er mit Bewunderung Tasso. Ossian brachte ihn zu der Überzeugung, daß wahre Poesie nebelhaft und unbestimmt sein könne. Bernardin de Saint-Pierre war für ihn wie für Frau von Krüdener durch die Milde und Harmonie seiner Natur das eigentliche Vorbild.

Die unterhaltenden, leichtfertigen Bücher aus dem achtzehnten Jahrhundert, die ihm in die Hände fielen, rissen ihn zwar eine Zeitlang fort und erhitzten seine jugendliche Einbildungskraft, doch wurden diese Eindrücke durch die in der Jesuitenschule empfangenen wieder verwischt. Religiöse Schwärmereien und Zustände des Entzückens über die Frische und Schönheit der Natur verschmolzen in eins, läuterten sein Seelenleben und setzten es in Schwingung.

„Und lebte ich tausend Jahre," schreibt er in seinen „Erinnerungen", „ich würde doch nie die Tage des Studiums, die Stunden des Gebetes, die in Grübeleien verbrachten Nächte und die Freuden der Entzückung vergessen können, die ich in dem Gedanken an Gott, durch die Erfüllung meiner Pflichten genoß." Und in einem Atemzuge schildert er, welche Seligkeit es ihm war, des Winters auf seinen Schlittschuhen, wie von Geistesschwingen getragen, über das Eis der Sümpfe dahin zu sausen, oder im Frühling, in der lauen, stillen Luft, unter den Hagebuchen sitzend, sich in Andacht zu versenken, glücklich im Bewußtsein der Ruhe seines Gewissens.

Die Rückkehr der Bourbonen wurde von Lamartines Familie und ihm selbst mit Jubel begrüßt. Sein Vater, der den 10. August 1792 verwundet worden, brachte seinen Sohn nach Paris, um ihn in die Garde des Königs aufnehmen zu lassen. Als junger Offizier wurde er eines Tages, da Ludwig XVIII. sich durch die Galerien des Louvre rollen ließ, um die während der Feldzüge Napoleons zusammengeschleppten Kunstwerke in Augenschein zu nehmen, mit noch einem andern an dessen Rollstuhl postiert. Der

tiefe Respekt, der ihm innewohnte, ließ ihn die Stimme des Königs melodisch, diesen selbst majestätisch und fein, von würdevollem Äußern, überlegen durch seinen Blick, geistvoll, wenn er spräche, beredt, wenn er schwieg, finden. Später richtete der König zuweilen das Wort an ihn, wenn er neben seinem Wagen einherritt.

Als Napoleon in Cannes gelandet war und seinen Siegeslauf durch Frankreich nahm, ging Lamartine mit dem Hof an die flandrische Grenze. Dort aber wurde die Garde aufgelöst und heimgesendet, und nach den hundert Tagen nahm er nicht wieder Dienste, sah auch den König nicht wieder. Als letzterer jedoch 1820 den ersten Band von Lamartines Gedichten las, erinnerte er sich, den jungen Offizier seiner Garde gesehen zu haben und sendete ihm als Belohnung eine Ausgabe der griechischen und römischen Klassiker. Lamartine bemerkt anläßlich dessen wohl etwas vorschnell, daß Ludwig augenscheinlich sich für einen Augustus hielt, der einen Virgil entdeckt habe.

Bei seinem ersten öffentlichen Auftreten erscheint er als Schüler Chateaubriands und Bonalds. In seinem „Raphael“ (50. Abschnitt) hat er selbst erzählt, wie seine Bekanntschaft mit Bonald eingeleitet wurde. Als er, 24 Jahre alt, in Chambéry, am Fuße der Alpen, die junge, schöne Kreolin anbetete, die er in seinen Gedichten unter dem Namen Elvira verherrlicht hat, forderte ihn seine Freundin auf, eine Ode an Bonald, der ein steter und geehrter Gast ihres Hauses war, zu verfassen. Lamartine teilt mit, daß er Bonald nur dem Namen nach gekannt, nur von dem Glanze gewußt habe, womit der Ruf eines christlichen Gesetzgebers diesen Namen umgab. „Ich stellte mir vor,“ sagt er „daß ich zu einem modernen Moses sprechen sollte, der aus den Strahlen eines neuen Sinai das göttliche Licht schöpfte, die menschlichen Gesetze damit zu erhellen.“ Lamartine schrieb denn an Bonald die Ode, die in seiner ersten Gedichtsammlung den Titel „Das

Genie" führt, worin auf Treu und Glauben Bonald nachgesagt wird, er zerstreue das trügerische Licht der berühmten Sophisten, ziehe aus dem Schoße der Finsternis blendende Wahrheiten hervor rc und leite die moralische Welt von der Unordnung zur Ordnung selbst.[1]

Dieser magere Begriff des Guten als der Ordnung kehrt überall wieder. Bonald revanchierte sich mit der Übersendung eines Exemplars seiner gesammelten Werke an den jungen Poeten. Lamartine las sie mit Begeisterung, und wenn er späterhin in der Randbemerkung zu dieser Ode leugnen zu wollen scheint, daß er so tief von ihnen ergriffen wurde, wie es der Fall war, so ist dies auf Rechnung der späteren Erkenntnis zu setzen. Er sagt daselbst: „Ich las diese Schriften mit jener poetischen Schwärmerei für die Vergangenheit, mit jener Pietät des Herzens gegenüber von Ruinen, die in der kindlichen Einbildungskraft sich so leicht in Dogma und System verwandeln. Ich bestrebte mich einige Monate lang, auf Chateaubriands und Bonalds Autorität hin, an geoffenbarte Regierungen zu glauben. Später rissen der Strom der Zeit und der Entwicklungsgang der menschlichen Vernunft mich wie alle anderen aus diesen schönen Illusionen, und ich verstand, daß Gott dem Menschen nichts weiter offenbare, als dessen gesellschaftliche Neigungen, und daß die verschiedenen Regierungssysteme Offenbarungen des Zeitalters, der Situationen, des Jahrhunderts und der Laster und Tugenden des Menschengeschlechts seien." Lamartine antidatiert sehr bedeutend diese seine Erkenntnis. Seine Meditationen verfolgen in der Regel alle dieselbe Richtung wie die Ode an Bonald. Die „Gott" betitelte ist Lamennais, die Dithyrambe über die heilige Poesie dem Übersetzer der Bibel Genoude gewidmet. Er selbst war Mitarbeiter des Blattes „Le Conservateur", von dessen Gründung Chateau-

[1] Par le désordre à l'ordre même
L'univers moral est conduit.

briand die ausgesprochene Reaktion in Europa datierte. Als dieses Blatt einging, wurde er in Gemeinschaft mit Lamennais und Bonald Gründer des neuen, verwandten Organs „Le défenseur“, das die Bekämpfung der konstitutionellen Regierungsform im Auge hatte. Es fiel ihm die Aufgabe zu, Joseph de Maistre zur Beteiligung durch Beiträge aufzufordern. Höchst interessant ist es zu sehen, in welchem Ton der nun doch dreißigjährige Lamartine den Verfasser des Buches „Über den Papst“ anredet: „Herr Graf! Ich war sehr krank, als ich Ihr freundliches und schmeichelhaftes Schreiben nebst Ihrem Werke empfing. Ich benutze die ersten wiedererlangten Kräfte, um Ihnen zugleich für den Brief und das Buch zu danken, besonders aber für die schmeichelhafte Benennung Neveu, mit der ich mich allen Ihren Bekannten gegenüber brüste. Diese Benennung allein gilt schon als Ruhm, so hoch steht Ihr Name bei allen Jenen angeschrieben, die in diesem irregeleiteten und kleinlichen Jahrhundert ein wahres, tiefes Genie verstehen .... Herr Bonald und Sie, Herr Graf, wie noch einige Männer, die von weitem Ihrer Spur folgen, haben eine unvergängliche Schule hoher Philosophie und christlicher Politik gegründet, welche zumal bei der jüngeren Generation Wurzel faßt.“

In diesem Briefe bezeichnet Lamartine de Maistres Stellung in der Litteratur als die eines Oberhauptes der hervorragendsten Schriftsteller, und leitet die Opposition gegen ihn aus „der lächerlichen gallikanischen Anmaßung“ her, wider die er in so bewunderungswürdiger Weise aufgetreten sei. Lamartines Standpunkt ist also der des Ultramontanismus von reinstem Wasser, doch wohlgemerkt, nur in der Theorie. In seiner Poesie ist er lange nicht so dogmatisch. Wenn er z. B. Chateaubriands Forderung gemäß, es als seine, des christlichen Dichters Aufgabe betrachtet, die heidnische Mythologie aus der Lyrik zu vertreiben, so ist es in Wirklichkeit kein religiöser, sondern ein poetischer Instinkt, der ihn leitet. Die alten Mythen waren in der Lyrik längst zu

Allegorien und Umschreibungen eingeschrumpft und viel zu leer, um auf irgend jemandes Religiosität schädlich wirken zu können. Es war wahrlich nicht notwendig, einen religiösen Protest gegen den Glauben an Apollo und Amor zu erheben.

Lamartine hat dadurch eine so große Wirkung erzielt, daß er bald die schwermütigen, bald die besänftigenden, bald die begeisterten Worte aussprach, welche zu hören es so Viele drängte. Man fragte nicht nach neuen Ideen bei ihm, man war von dem Klange dieser sympathischen Stimme bewegt, tief ergriffen. Man fühlte wieder gewisse Fibern sich in dem Leser regen und leben, die unter der allgemeinen Niedergeschlagenheit fühllos geschienen hatten. Lamartine brachte Saiten, die lange nicht mehr geklungen hatten, wieder zum Tönen, und das neue, das darin lag, jene alten Erinnerungen neu aufleben zu lassen, entzückte. Dabei barg sich in dieser Lyrik ein wirklich neues Element. Für Lamartine war das Häßliche, das Böse nicht vorhanden, ja nicht einmal das Kleine und Kleinliche. Alles trat bei ihm in schimmerndem Lichtgewande hervor. Über seine Gedichte breitete sich Himmelsglanz. Zum ersten Male nach langer Zeit fanden vollkräftige, reiche Gefühle in schönfließenden Versen Ausdruck.

In der Begrüßungsrede, welche der große Naturforscher Cuvier 1830 Lamartine zu Ehren hielt, legt er dar, wie der Mensch in der tiefen Nacht, die seine Vernunft umgebe, eines Führers bedürfe, der ihn dem schwarzen Labyrinth des Zweifels zu entreißen und ihn zu den Regionen des Lichts und der Zuversicht hinanzutragen vermöchte. Er beschuldigt Byron, im Weltall nur einen Tempel für den Gott des Bösen gesehen zu haben, und begrüßt in Lamartine den Sänger der Hoffnung. So vermischte Frankreich, ein armer Rekonvaleszent, die Hoffnung mit dem Glauben, den Trost mit den Dogmen, den Lebensmut mit dem Ultramontanismus in einer alles beherrschenden Unklarheit, bis endlich die Macht der Verhältnisse die Nebel zerteilte und so-

wohl die Schriftsteller wie das Publikum bestimmte Standpunkte einzunehmen zwang.

Viel später noch war Lamartine der Mann jener Zeitscheide. In der Antrittsrede, die er in der Akademie nur vier Monate vor Ausbruch der Juli-Revolution hält, macht er in der ihm übertragenen Lobrede auf Daru das Kunststück, Napoleon nicht zu erwähnen, und sagt ausdrücklich: „Dieses Jahrhundert wird von unserer doppelten Restauration an datiert werden: von der Wiederherstellung der Freiheit durch den Thron und des Thrones durch die Freiheit .... Vergessen wir nicht, daß unsere Zukunft unlöslich mit der unserer Könige verflochten ist, daß man den Baum nicht von seiner Wurzel lösen kann, ohne daß der Stamm verdorrt, und daß das Königtum bei uns alles, sogar der Freiheit köstliche Früchte gezeitigt hat."

Vorläufig war dies für Lamartine eine Zeit des Triumphes und des anbrechenden Ruhms. Dieser Ruhm kam für ihn nicht früh; er war dreißig Jahre alt; allein er fiel wie die ersten Strahlen der aufgehenden Sonne auf sein ehrsüchtiges Dasein. Man stelle sich recht lebhaft einen Salon jener Zeit vor, wie er uns von Zeitgenossen beschrieben wird, eine Flucht von Gesellschaftssälen bei einem der ersten Würdenträger des Königtums, General Foy z. B., wo gegen hundert Personen versammelt sind und wo Lamartine, damals Gesandtschaftssekretär in Florenz, bei einem seiner kurzen Besuche in Paris anwesend ist.[1] Eine Bewegung der Bewunderung geht durch den Saal, als er eintritt, jung, schlank und schön, aristokratisch in Wesen und Haltung. Man schart sich um ihn, die Damen besonders; reizende Gesichter, prächtige Toiletten, lächelnde Mienen, Schmeicheleien begegnen ihm von allen Seiten. Man vergißt für einen Augenblick, den anwesenden Parlamentsmitgliedern Artigkeiten über ihre letzten Reden

[1] Villemain: M. de Féletz et les salons de son temps.

in der Kammer zu sagen. Er, den man, ohne ihn je gesehen zu haben, sofort erkennen kann, überstrahlt alle. General Foy tritt auf ihn zu, drückt ihm mit Begeisterung die Hand und versichert ihm, daß er, wenn er wolle, eine Zierde der Kammer werden könne, bedürfe diese doch schon längst eines so talentvollen Verteidigers der echten, monarchischen Prinzipien. Hierauf trägt Lamartine mit seiner melodischen Stimme, die noch niemals ein politisches Stichwort ausgesprochen, eine oder zwei seiner ersten Meditationen: „Die Erinnerung", „Die Begeisterung", „Die Verzweiflung", „Das Gebet", „Der Glaube" oder sonst eine Abstraktion vor und ruft ein Entzücken sondergleichen und Ausbrüche schwärmerischer Begeisterung und Dankbarkeit in allen Schattierungen hervor. Benjamin Constant nähert sich ihm mit seiner undurchdringlichen, ernst ironischen Miene, beglückwünscht ihn, diese neue Quelle der Poesie entdeckt zu haben und versichert ihm, einzig in Schillers reflektierenden Gedichten diese Hoheit und Reinheit des Gefühls und Ausdrucks gefunden zu haben. Die Damen finden diese Parallele äußerst schmeichelhaft für Schiller, einen obskuren deutschen bürgerlichen Poeten, dessen Namen sie sich dunkel erinnern einmal irgendwo gehört zu haben. Was ist er gegen Lamartine!

Verschiedene Umstände erhöhten den Reiz, welchen die Gedichte übten: Zuvörderst die seltene und beinahe weibliche Schönheit des Verfassers, dann die Gerüchte über diejenige, welche sie vorzugsweise und mit einer so seraphischen Schwärmerei, einer so überirdischen Reinheit besangen. Es hieß, er hätte geliebt und die Geliebte durch den Tod verloren. Man forschte nach allen Seiten, um etwas über den wirklichen Zusammenhang der Sache zu erfahren. Wer war jene Elvira? Wie war ihr wirklicher Name?

Wir Jetztlebenden sind durch Lamartines spätere Prosaschriften hinreichend über sie aufgeklärt worden, doch mit der Befriedigung einer etwaigen Neugierde in betreff ihrer Person ist das Interesse an Lamartines lyrischen Gedichten nicht erloschen.

Es ist natürlich, daß die Zeitgenossen seiner Jugend zunächst den Dichter des Thrones und Altars in ihm erblickten. Sein ältestes gedrucktes Gedicht ist eine warm empfundene Danksagung an die Jesuitenschule, die seinen Knabenjahren Schutz geboten. Ein Gedicht, wie seine Ode, war nur die in Verse umgesetzte Quintessenz von Chateaubriands „Geist des Christentums“. In seinen Strophen auf die Geburt des Herzogs von Bordeaux (des Grafen von Chambord) nach dem Tode des Vaters, mit ihrem Auftakt „Er ist geboren, des Wunders Kind“, kam die Stimmung der königstreuesten Katholiken zum Ausdruck. Und bei jeder Gelegenheit, in jedem Gedichte beinahe, verherrlicht, rechtfertigt, lobpreist er einen Gott und eine Vorsehung und betet sie an. Zuweilen, wie in dem Gedichte „Die stille Woche“, geschrieben während eines Aufenthaltes bei dem jungen Herzog und nachmaligem Erzbischof und Kardinal Rohan, ist es, als ob er mit andachtsvollem Sinn in seinen Versen kirchliches Räucherwerk entzündete. Wenn er viele Jahre später von diesem Gedichte schreibt, er allein von all den jungen Männern, die sich um den Herzog scharten, hätte den mystischen Freuden der Sakristeien keinerlei Geschmack abgewinnen können, so zeigt dies nur, wenn er anders Glauben verdient, daß die Zeitströmung seine Dichtergabe mit fortriß.

Im allgemeinen gilt von seinen rein religiösen Jugendgedichten, daß sie bei ihrem völligen Mangel an Naivetät und Gefühlsinnigkeit heutzutage beinahe unlesbar sind. Sie sind niemals liedartig und kurz gefaßt. Sie sind lauter Betrachtung ohne Anschaulichkeit, Erwägung ohne Gedanken, Breite ohne Tiefe. Einen Typus derselben bildet das an Byron gerichtete Gedicht „Der Mensch“, dessen Auffassung des englischen Dichters die damals hergebrachte, stehende, unsäglich flache ist, daß er nur die Konzerte der Verzweiflung liebe, daß sein Auge, dem Satans gleich, nur in die Abgründe tauche u. s. w. Um ihn zu belehren, wie der wahre Dichter zu singen habe, stimmt nun Lamartine den servilsten

Lobgesang zu Ehren eines Gottes an, der, seiner eigenen Darstellung nach, mit Elend und Unglück überhäuft, plagt, martert, beraubt und zu Tode trifft, um sodann mit dem Mahnrufe an Byron zu schließen:

Jette un cri vers le ciel, ô chantre des enfers!

Die diesem Gedichte später beigefügten Anmerkungen verraten eine Unwissenheit in Bezug auf Byrons Verhältnisse, die in Erstaunen setzt. Beinahe alles, was darin über Byron gesagt wird, ist falsch. Ja, Lamartine, der zu „Childe Harold" einen Gesang gefügt, war Zeit seines Lebens nicht imstande, diesen Namen richtig zu schreiben.

Ein ähnlicher hofmeisternder Ton, wie er ihn hier gegen Byron anschlägt, trat in seiner spätern Dichtung aufs neue Alfred de Musset gegenüber hervor, den er gleichfalls auf religiöse und moralische Trivialitäten als Heilmittel verweist.

Unschuldiger erscheint die obligate Religiosität in der Ode: „Unsterblichkeit", weil sie hier tiefer empfunden ist. Dieselbe ist an Elvire, seine Jugendgeliebte, deren freigeistige Richtung ihm so viel Herzeleid bereitete, gerichtet und hat den Zweck, sie, die Todkranke, mit der Aussicht auf eine Unsterblichkeit, an die sie bisher nicht glauben wollte, zu trösten. Und dennoch kommen selbst hier so kalte Allegorien wie diese vor: „Und die Hoffnung, die neben dir, o Tod, träumend an einem Grabe steht, öffne mir ein schönere Welt."

Wirklich lyrisch und nicht blos beredt wird Lamartine nur in einem einzigen, an die Gottheit gerichteten Gedichte, und zwar in der Meditation „Verzweiflung", welche die Empörung gegen die Gottesidee ausdrückt. Sie hat rhythmischen Schwung, leidenschaftliche Bewegung, sowie zwei Eigenschaften, die bei diesem Dichter äußerst selten zu finden sind, Kraft und Bündigkeit. Was hat seit Erschaffung der Welt Gott gesehen:

La vertu succombant sous l'audace impunie
L'imposture en honneur, la vérité bannie,
L'errante liberté

Aux dieux vivants du monde offerte en sacrifice
Et la force, partout, fondant de l'injustice
Le règne illimité!

Ja, das Gedicht hat in seiner ursprünglichen Gestalt noch ungleich bitterere und gottlosere Strophen enthalten, die bei der Drucklegung ausgemerzt wurden. Bezeichnenderweise widerlegte Lamartine, auf die Aufforderung seiner Mutter hin, es unmittelbar darauf in dem Antwortgedichte „Die Vorsehung und der Mensch", dem es nicht an klangvoller Melodie fehlt, das jedoch, sogar seiner eigenen Meinung nach, keinen Vergleich mit dem vorhergehenden aushält. Das erstere, bemerkt er selbst sehr richtig, ist ein Produkt der Inspiration, das andere das der Überlegung.

Der ganze theologische Apparat war indes seiner Lyrik in Wirklichkeit nur äußerlich aufgekleistert. Oder vielmehr: er glich einem nachlässig gefügten Floß, das auf einem Strome dahingleitet, bald aber in seine Bestandteile sich auflöst und verschwindet. All diese dogmatische Religiosität mündete bald in Naturkultus, in Pantheismus, in fromme, empfundene Naturphilosophie ein.

Und was unter ihrer Herrschaft in jenen ersten Sammlungen wirklich lebte und atmete, war etwas von ihr Unabhängiges, das Stimmungs- und Gefühlsleben einer weichen und zugleich vornehmen Seele. Die hier sich äußerte, trug jenes Charaktermerkmal des neuen Jahrhunderts an sich, daß sie nach Einsamkeit schmachtete, erst in der Einsamkeit sich fand, sich reich fühlte. Sie war ungesellig und wurde leicht von der Natur in Schwingung versetzt. Sie war ferner ausgesprochen elegisch, niemals, buchstäblich niemals, munter oder keck, sondern stets wehmütig und ernstlich ergriffen. Sie war endlich immer und nie erotisch; denn nur ein einziges von den Gedichten war der Ausdruck besitzender, glücklicher Liebe, durch alle übrigen zog sich der Schmerz über den Verlust der Geliebten, die ein Raub des Todes geworden. Während die Lyrik des achtzehnten Jahrhunderts die Liebe in Galanterie auf-

gelöst und sie und das Weib nichts weniger als ernst genommen hatte, war die Liebe hier der stille Kultus einer Erinnerung, und das Weib ward vergöttert und verklärt, wie in den Tagen der mittelalterlichen Frauenverehrung, doch nur als abgeschieden, als Geist.

Nie schilderte er die wilde Qual über den Verlust im Augenblick desselben. Der Schmerz war bei ihm ein Zustand, eine stille Verzweiflung geworden, die starr und stumpf machte, marterte und hie und da sich in Thränen auflöste.

Dies war eine Lyrik, die kunstlos der Quelle entströmte, voll und zart, eine Musik wie von Harfentönen, in die der Klang von himmlischen Geigen sich mischte. Und von diesen Tönen getragen, teilten sich dem Gemüt des Lesers ihm wohlbekannte, einfache Stimmungen mit. Es waren Stimmungen, wie die in dem Gedichte „L'isolement": „Das Glück harrt nirgends mein"; Stimmungen, wie in dem Gedichte „L'automne": „Das herbstliche Trauerkleid der Natur entspricht meiner Trauer, ergötzt mein Auge." Oder wie in „Le golfe de Baïa": „Diese Gegend, einst der Schauplatz so großer Vorgänge, bewahrt keine Spur derselben; so werden dereinst auch wir spurlos verschwinden." Doch wohlgemerkt, dies in einer so wundervollen Strophe ausgedrückt, wie die nachstehende:

Ainsi tout change, ainsi tout passe:
Ainsi nous-mêmes nous passons,
Hélas! sans laisser plus de trace
Que cette barque où nous glissons
Sur cette mer où tout s'efface.

Die Naturschilderung war nie eine direkte und am allerwenigsten irgend welche Art von Malerei; es war ein augenblicklicher Natureindruck, genial in all seiner Flüchtigkeit erfaßt und für alle Zukunft festgehalten.

Der Dichter sitzt abends einsam auf einem öden Felsen und sieht die Venus am Horizont emporsteigen. (Le soir.) Es ist ihm, als ob ein Strahl des Sternes über seine Stirn glitte und

seine Augen berührte, ist ihm, als ob die Abgeschiedene, in deren Gesellschaft er in dieser Gegend geweilt, ihn umschwebe, ihm nahe sei. Er apostrophiert den Strahl der Venus:

Mon coeur à ta clarté s'enflamme,
Je sens des transports inconnus,
Je songe à ceux qui ne sont plus:
Douce lumière es-tu leur âme?

Oder er sitzt wieder auf einem Stein am See (Le Bourget), wo er in glücklichen Tagen an ihrer Seite gesessen, und wird schmerzlich von dem Kontraste zwischen dem Veränderlichen im Menschenschicksale und der Unveränderlichkeit der Natur ergriffen. Auf dieser Stimmung baut sich das Gedicht „Der See" (Le lac) auf, das trotz seiner außerordentlichen Popularität das beste sein dürfte, das er geschrieben hat. Es ist typisch für Lamartines Poesie, sanft dahinfließend, ohne daß auch nur die leiseste Anstrengung, nicht einmal die, welche man Kunst nennt, zu verspüren ist; natürlich melodisch, wie das Plätschern des Sees selbst.

Mit vollendeter Sicherheit wird die Stimmung in dem Gleichnis am Schlusse der ersten Strophe angeschlagen: Können wir auf dem Ozean der Zeiten denn niemals Anker werfen, und sei es nur für einen Tag? Der See wird geschildert, wie er nun wider die Klippen braust, wie er es vor einem Jahre that, als noch sie sein Plätschern vernahm, und der Sehnsuchtsvolle gedenkt der Worte, die sie damals in einer stillen, auf den Wassern des Sees verbrachten Nachtstunde sprach, ihrer Beschwörung der Zeit, der glückerfüllten, daß sie innehalten möge auf ihrer Flucht und stillestehen, ihrer Bitte an die Zeit, dahinzueilen den Unglücklichen, die Ungemach erleiden, doch bei jenen zu verweilen, die lieben und geliebt werden, und er wiederholt ihren Schlußausruf: Die Bitte ist fruchtlos; laß uns denn einander lieben und der flüchtigen Stunde genießen! Der Mensch hat keinen Hafen, die Zeit keine Ufer, sie fließt dahin und wir entschwinden. — An die Wiedergabe dieses Gefühlsausbruchs der heimgegangenen Geliebten

knüpft nun der Dichter seine eigene Beschwörung der Natur. Er ruft den See, die stummen Klippen, die Grotten, die dunkeln Wälder an, sie, die die Zeit verschont oder die Zeit verjüngen kann, und fleht, daß sie das Andenken jener Nacht bewahren möchten.

Und fast ebenso vergeistigt wie Lamartine im Ausdruck des Leides und der Sehnsucht des liebenden Herzens ist, ist er auch, wenn er ein seltenes Mal der glücklichen Liebe Ausdruck leihen will. Dies geschieht in dem Gedichte „Chant d'amour", welches er selbst naiv als ein modernes Hohelied der Liebe mit minder durchdringenden Tönen und minder morgenländischen Farben als jenes alte bezeichnet, das diesem jedoch in Wirklichkeit ebenso ferne steht, als der scheueste Spiritualismus des Westens an reifer menschlicher Liebe hinter der Sinnenglut des Ostens zurückbleibt.

Hier wie überall ist die elegische Zärtlichkeit, die in Andacht umschlägt, die Saite, auf der er spielt.

Diese rein menschlichen Gedichte sind es, an welche sich in heutiger Zeit die Sympathie für Lamartines Jugendpoesie knüpft. Herzlich überdrüssig ist man jener gedankenarmen Gedichte, die nach dem Rezepte aller religiösen Poesie die bloße Anbetung eines in seinen Werken bewunderten Gottes sind.

Die Dichterpersönlichkeit, die uns in ihm entgegentritt, ist allerdings sehr eitel, sehr von sich und ihrer Liebenswürdigkeit eingenommen und häufig allzu weichgesotten in ihrem Ausdruck. Allein diese Eitelkeit ist so naiv und beinahe unschuldig, daß man sich rasch an sie gewöhnt, und es wirkt wohlthuend, daß sie nicht litterarischer Natur ist. Lamartine fühlt sich glücklich darüber, schön, von feinen Frauen geliebt, ein guter Reiter, und in späterer Zeit ein vorzüglicher Redner zu sein; auf seine dichterische Begabung aber bildet er sich nichts ein, ist nicht einmal stolz darauf.

Er, dessen Talent in der Dichtkunst das eines echten Improvisators war, bezeichnet sich in seinen Vorreden und Erinnerungen stets mit vornehmer Bescheidenheit als einen Amateur, einen

Dilettanten. Er war es insofern, als er zu nachlässig war, um ein wahrhafter Künstler genannt werden zu können. Er besitzt nur die unbewußte Technik, Geschmeidigkeit und Leichtigkeit, doch einen Hang zu Weitschweifigkeit und Wiederholungen, welcher mitunter der Wirkung verderblich wird, wie einen Mangel an Selbstkritik, der es ihm erschwert, ja unmöglich macht, zu feilen und zu bessern. Gleichwohl war und blieb er Zeit seines Lebens ein Dichter, trotz all seiner künstlerischen Mängel ein echter Dichter, einer der echtesten Frankreichs. Was konnte er dafür, daß sein Auftauchen in der Litteratur unter den ungünstigen Sternen der Reaktionszeit stattfand?

Unter dem Einflusse dieser selben ungünstigen Sterne errang auch derjenige Dichter, der Frankreichs berühmtester in diesem Jahrhundert werden sollte, sich die ersten Lorbeern. Victor Hugo, 1802 geboren, ist zwölf Jahre jünger als Lamartine. Die Macht des Zeitgeistes zwang ihn seine gewaltsame, fast an die vorshakespearischen Dichter gemahnende Manier seiner frühesten Romane (Bug Jargal, Han d'Islande) abzustreifen, und er begann seine poetische Laufbahn als klerikaler Royalist in demselben christlich-monarchischen Geiste wie Lamartine.

Es macht einen wunderlichen Eindruck auf das jüngere Geschlecht, das gewohnt ist, Hugo als das litterarisch-revolutionäre Haupt des Romantismus, wie als den großen verbannten Republikaner zu betrachten, auch ihn in diesem Lager zu sehen, und dessen Losungen und Stichworte in den Poesien seiner frühen Jugend wiederzufinden. Nicht als ob dieser Wechsel des Standpunktes ihm irgendwie zur Schande gereichte, oder als ob derselbe, wie Unverstand und Gemeinheit so oft zu insinuieren strebten, unreine oder bloß zufällige Beweggründe gehabt hätte. Hugos Leben ist als die Abspiegelung einer historischen Bewegung zu betrachten, welche sich bei dem französischen Volk in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts vollzog.

Er hat sich in der letzten Vorrede zu seinen „Oden und Balladen“ selbst hierüber ausgesprochen. Er sagt dort in seiner pomphaften Weise: „Die Geschichte pflegt in Entzücken darüber zu geraten, daß Michel Ney, ein geborener Böttcher, Marschall von Frankreich, und Murat, ein geborener Stalljunge, König ward. Daß ihr Ausgangspunkt so dunkel gewesen, wird als ein Anrecht mehr auf Achtung betrachtet und erhöht den Glanz des Punktes, zu dem sie sich erhoben. Von allen den Leitern, die vom Dunkel zum Lichte führen, ist es sicherlich am schwersten, am verdienstvollsten, jene hinanzuklimmen, die von der Stellung eines königstreuen Aristokraten zu der eines Volksfreundes führt. Von einem Schuppen zu einem Palaste aufzusteigen, ist etwas seltenes und, wenn man will, schönes, vom Irrtum empor zur Wahrheit zu steigen, ist seltener und schöner. Bei der Ersteigung der ersteren von jenen beiden Leitern hat man bei jedem Schritt, den man thut, etwas gewonnen, sein Wohlbefinden, seinen Reichtum, seine Macht gemehrt; bei Ersteigung der letzteren verhält es sich gerade umgekehrt ..... da muß man beständig mit materiellen Opfern sein geistiges Wachstum bezahlen ..... und wenn es wahr ist, daß Murat mit einigem Stolz seine Postillonpeitsche neben sein Königsszepter legen und sagen durfte: Damit habe ich begonnen! so darf man wahrlich mit billigerem Stolze und größerer innerer Genugthuung auf die königlich gesinnten Oden hinweisen, welche man als Knabe und Jüngling geschrieben, und sie den demokratischen Gedichten und Werken an die Seite legen, die man als erwachsener Mann verfaßt hat. Dieser Stolz ist vielleicht um so berechtigter, wenn man, oben angelangt, auf der höchsten Sprosse jener Leiter des Lichts die Verbannung gefunden hat, und wenn man diese Vorrede aus dem Exil datieren kann.“

Aus diesen ersten Oden Hugos läßt sich sonach weniger der Dichter als das Zeitalter studieren, in dem sie entstanden sind. Sie gehen die Geschichte Frankreichs von 1789 bis 1825 durch

und enthalten das ganze System von Anschauungen, die unter der Restauration die offiziellen waren. In denjenigen, welche darunter die Revolution behandeln, kommen, gleichwie in den entsprechenden Gedichten Lamartines, zwei Worte häufiger als alle andern vor, die Worte: Henker und Opfer. Hugo sieht in der Geschichte der Revolution nichts Anderes. Für deren leitende Geister giebt es bei ihm nur eine Bezeichnung: Henker. Der Konvent wird als Teufelswerk bezeichnet (Liv. I, Ode 4), und so wenig auch Hugo sonst die heidnische Mythologie liebt, der „Hydra" der Anarchie kann er nicht entraten, wenn es gilt, die Revolutionszustände in ihrer ganzen Schwärze zu schildern. Für die Feinde der Revolution ist hingegen Opfer die stehende Bezeichnung. Der Aufstand der Vendée wird in jedem zweiten Gedicht verherrlicht, und dessen Helden und Heldinnen werden ganze Oden gewidmet (z. B. La Vendée, Quiberon, Mlle. Jombreuil). Das Schafott steht beständig vor der Phantasie des Dichters und ist der stete Gegenstand seiner Verwünschungen, wenn er nicht, wie in der Ode „Le dévouement" (Liv. IV, Ode 4) sich dazu hinreißen läßt, in eigener Person das Martyrium zu wünschen, „da der Engel des Märtyrers der schönste der Engel, welche die Seelen zum Himmel tragen."

Den Spuren Chateaubriands folgend, greift er sodann auf die christlichen Märtyrer des römischen Altertums zurück und schildert in nicht weniger als vier Oden (Le repas libre, L'homme heureux, Le chant du cirque, Un chant de fête de Néron) die qualvollen Triumphe der Märtyrer über die rohe und wollüstige Grausamkeit, der sie, äußerlich genommen, unterlagen, und die Symbolik ist hier die gleiche wie bei Chateaubriand. Es ist der Tod des rechtgläubigen Edelmannes und Priesters auf dem Schlachtfelde oder unter dem Fallbeil, der bildlich unter der Form der Metzeleien im antiken Cirkus dargestellt wird. Zu den schönsten dieser Gedichte zählt dasjenige, welches eine kleine Schar von schuldlosen

jungen Mädchen besingt, die unter der Schreckensherrschaft, nach jahrelanger Einkerkerung, wider Recht und Gesetz, auf einen völlig aus der Luft gegriffenen, unbegründeten Verdacht hin, sie hätten bei dem Einrücken der Preußen in ihre Stadt Freude an den Tag gelegt, hingerichtet wurden. (Les vierges de Verdun.) Hugo sucht den Gerichtshof des Konvents noch mehr als nötig dadurch anzuschwärzen, daß er dem Ankläger Fouquier-Tinville eine unreine Neigung für seine Opfer andichtet, ihnen kränkende Anträge von ihm machen läßt. Doch selbst ohne unhistorische Zusätze war der Tod dieser jungen Frauen so empörend, ihr Schicksal so tragisch und ihr Auftreten so anmutig und würdevoll, daß sie ein dichterisches Denkmal wohl verdient haben, ja ein noch besseres als das ihnen von Hugo gewordene.[1]

Ist nun aber in einem Falle wie dieser, wo die Revolution sich von ihrer dunkeln und ungerechten Seite Jugend und Unschuld gegenüber zeigte, das Pathos des Dichters vollauf berechtigt, so erhält dasselbe etwas ohrverletzendes, falsches, sobald seine Doktrinen mit ins Spiel kommen. Der Ton, in dem er von Königtum und Königsherrlichkeit spricht, ist geradezu unleidlich. In der Ode „Ludwig XVII.“ fordert Gott die Seraphim, Propheten und Erzengel auf, sich vor dem neuangekommenen Thronfolger zu neigen: „Courbez-vous, c'est un Roi!“ ja, nicht genug damit, Gott selbst spricht ihn bei seinem Titel „O Roi!“, nicht bei seinem Namen an und mahnt ihn daran, daß Gottes Sohn ein König mit der Dornenkrone wie er gewesen. In dem Gedichte zur Verherrlichung der Taufe des Grafen von Chambord heißt es in noch stärkeren Worten: „Gott hat uns einen seiner Engel gegeben, gleichwie er in alten Tagen uns

---

[1] Wer sich für ihre wirkliche Geschichte interessiert, kann sie in Cuvellier-Fleury's „Portraits politiques“ 1851, S. 377 ff. nach Original-Manuskripten erzählt finden.

seinen Sohn gab," und es wird daran erinnert, daß das von Chateaubriand heimgebrachte Wasser des Jordanflusses, womit das Kind getauft wurde, dasselbe sei, mit welchem Jesus die Taufe empfing. Der Himmel hat gewollt, wird dort gesagt, „daß die beruhigte Welt schon an dem Taufwasser einen Erlöser erkennen möge." In dem Gedichte „Die Vision" endlich, wird das achtzehnte Jahrhundert vor Gottes Richterstuhl geladen, wird angeklagt, es habe „auf seine Wissenschaften stolz, der Dogmen gelacht, die Gesetz und gute Sitte bewahren," und als es zagend die Hoffnung ausspricht, die Zukunft werde es in ein milderes Licht stellen, wird der Stab über dasselbe gebrochen und „das schuldige Jahrhundert" in den Abgrund hinabgestoßen, noch in seinem Falle von der unerbittlichen Stimme des Richters verfolgt.

Die Äußerungen über Napoleon, der Buonaparte genannt wird, entsprechen dem der Revolution gegenüber eingenommenen Standpunkte. Er ist der Despot, der blutige Soldat, der Enghien ermordet hat, und immer und immer wird, mit einer Anspielung auf das Wappen der Bourbonen, wiederholt, daß Lilien besser als Lorbeern seien. Als Freund Enghiens und als vertriebener Königssohn wird jener Sohn Gustav IV. von Schweden verherrlicht, der als des Landes verwiesener Vertreter gestürzter Fürsten unter der Restauration in Frankreich lebte. (Liv. III, Ode 5.) Endlich werden natürlicherweise die Bourbonen bis in den Himmel erhoben. Alle ihre Familienbegebenheiten (Geburt, Taufe, Tod, Thronbesteigung, Salbung eines Bourbons) werden als welterschütternde Ereignisse behandelt. Anläßlich des verwerflichen Kriegs, den Frankreich unter dem Einflusse Chateaubriands im Interesse der europäischen Reaktion in Spanien führte, wird die Königsmacht nicht nur an und für sich als ein Wunder verherrlicht, sondern der König ausdrücklich als Kriegsherr, als der auf die Macht des Schwertes sich Stützende, geschildert und

gesagt, daß der Krieg der Königsmacht unabweislicher Begleiter sei.

Il faut comme un soldat qu'un prince ait une épée,
Il faut des factions quand l'astre impur a lui,
Que nuit et jour, bravant leur attente trompée,
Un glaive veille auprès de lui;
Ou que de son armée il se fasse un cortège.
Que son fier palais se protège
D'un camp au front étincelant;
Car de la Royanté la guerre est la compagne,
On ne pent te briser, sceptre de Charlemagne,
Sans briser le fer de Roland!

Alle diese Oden haben denn auch, wie nicht Wunder nehmen kann, Mottos aus der Bibel, aus religiösen Dichtungen, vor allem aber aus Chateaubriands „Märtyrern", welch letztere Schöpfung die Zeit so mächtig beherrscht, daß die jüngern Dichter sogar eine Ehre darein setzen, ganze Seiten derselben in Verse zu bringen.[1] Und wie Lamartine seine Ode „Das Genie" Bonald widmet, so dediziert Hugo Chateaubriand eine Ode gleichen Titels, worin es von ihm heißt, daß er „das doppelte Martyrium des Genies und der Tugend" leide!

An Lamartine sind mehrere von den Gedichten gerichtet — Hugo schreibt, er wolle auf dem nämlichen Streitwagen wie der Freund stehen, Lamartine solle die Lanze führen, er werde die Rosse lenken — und diese Gedichte gehören zu den interessantesten, teils weil sie außerordentlich schön sind und von dem zugleich ehrerbietigen und brüderlichen Verhältnis Hugos zu dem ältern Dichter zeugen, teils weil in ihnen, neben den religiösen und sozialen Anschauungen, ästhetische Ansichten zum Durchbruch kommen. Alle diese Gedichte legen Zeugnis davon ab, mit welchem Ernst, doch auch mit welchem hochgespannten und wenig ansprechenden Selbstgefühl der junge Dichter seinen Beruf

[1] Siehe z. B. Emile Deschamps: „Poésies", Ausg. von 1841, S. 142: „Une page des martyrs", „Autre" &c.

aufgefaßt hat. Dieser Beruf wird überall als der eines Propheten bezeichnet. Ein Seher, ein Völkerhirte ist der Dichter, ja von Lamartine wird gesagt, man sei versucht zu glauben, Gott habe sich ihm von Angesicht zu Angesicht offenbart. Aus den Gedichten an diesen letzteren läßt sich am klarsten ersehen, wie Hugo die Stellung und das Verhältnis der neuen Poesie zu der des achtzehnten Jahrhunderts auffaßt. Diese seine Auffassung zeigt eine auffallende Analogie mit der Art und Weise, wie Öhlenschläger und seine Freunde ihre Stellung zu Baggesen auffaßten. Man lese z. B. das Gedicht „Leier und Harfe." (Liv. IV Ode 2.) Die Leier bezeichnet die leichtsinnige, leichtfertige Poesie des vergangenen Zeitalters, die zu Lebensgenuß auffordert, Jupiter, Mars, Apollo und Eros besingt und einen geistvollen Epikuräismus lehrt; aus den Tönen der Harfe hingegen klingt die Mahnung zu wachen und zu beten, an den Ernst des Lebens und an den Tod zu denken, den wankenden Bruder zu stützen und ihm beizustehen. Das Gedicht ist „M. Alph. de L." gewidmet; schon das Wort Harfe mußte den Gedanken an Lamartine erwecken.

Diese Opposition gegen die Vergangenheit aber ist das erste Symptom des binnen kurzem eintretenden Bruchs mit dem ganzen Ideenkreise dieser Vergangenheit, von dem Hugos Bedeutung als Dichter und Haupt einer litterarischen Bewegung datiert werden muß.[1]

---

[1] Lamartine: Mémoires. Voyages en Orient. Méditations poétiques. Nouvelles méditations poétiques. Harmonies poétiques et réligieuses I u. II. Viktor Hugo: Odes et Ballades.

X

Von größtem Interesse für die Charakteristik der Zeit ist die Frage: Wie ist das erotische Gefühl in dieser ganzen Litteraturgruppe beschaffen?

Von allen Gefühlen, welche die Dichtkunst behandelt, nimmt keines einen so breiten Raum ein, ergreift in der Regel keines den Leser so mächtig, als das erotische. Auf welche Weise dasselbe aufgefaßt und dargestellt wird, das ist ein Moment von höchster Bedeutung für das Verständnis des Zeitgeistes. An der Auffassung des Erotischen läßt sich wie an dem feinsten Meßgeräte die Stärke, die Art und der Wärmegrad des ganzen Gefühlslebens einer Zeit erkennen. Wir haben früher bei Rousseau den Übergang von Galanterie zur Leidenschaft ins Auge gefaßt. Bei den großen Dichtern Deutschlands wird die Leidenschaft geläutert und veredelt. Bei den Romantikern wird sie zum Mondscheinschmachten. In revolutionären Zeiten wird sie im Kampfe mit bestehenden und geordneten sozialen Verhältnissen geschildert. Bei modernen skeptischen Dichtern wie Heine ist die Liebe vom Zweifel an ihrem Bestehen unterwühlt.[1]

In einer verschrobenen, spiritualistischen, autoritätsgläubigen und ordnungsliebenden Periode, wie die in Rede stehende, wird die Liebe notwendig ein eigentümliches Gepräge erhalten. Wenn wir die wichtigsten der aus der damaligen Zeit überkommenen

[1] Doch wenn Du prichst: Ich liebe Dich,
So muß ich weinen bitterlich.

Schilderungen der Liebe durchgehen, halten wir damit zugleich eine kurze Musterung über die Haupttypen von Mann und Weib ab.

Das erste Paar ist Eudoros und Velleda in den „Märtyrern.“

Der Held der Märtyrer ist um so interessanter, als Chateaubriand ihm so manchen Zug seiner eigenen ausdrucksvollen Physiognomie geliehen hat. Dies geht so weit, daß Chateaubriand und Eudoros die Erzählung ihres Lebens fast mit denselben Worten und derselben Betrachtung beginnen. Eudoros sagt: „Als ich am Fuße des Berges Taygetos geboren ward, war das melancholische Gemurmel des Meeres der erste Laut, der an mein Ohr schlug. An wie vielen Ufern habe ich nicht seither die Wogen sich brechen sehen, die ich hier schaue! Wer hätte mir vor einigen Jahren zu sagen vermocht, daß ich diese Wogen, die ich Messeniens schönen Sand bespülen sah, an Italiens Küsten, an der Bataver, Briten, Gallier Gestaden würde seufzen hören!“ Und ganz ebenso sagt Chateaubriand in seiner „Reise in Italien“: „Als ich auf den Klippen der Bretagne geboren ward, war der erste Laut, der an mein Ohr schlug, da ich zur Welt kam, das Brausen des Meeres, und an wie vielen Küsten habe ich nicht seither die Wogen sich brechen sehen, die ich hier finde! Wer hätte mir vor einigen Jahren zu sagen vermocht, daß ich am Grabe Scipios und Virgils die Wogen würde seufzen hören, die an Englands Küsten und an Marylands Gestaden meine Füße bespülten“ ꝛc.

Beide Helden sind denn in die weite Welt verschlagene, vielgeprüfte Männer wie Odysseus und Äneas. Sie haben das Staunen über die Abenteuer ihres eigenen Lebens, die Bewunderung ihres eigenen Ich, das höhere Mächte durch so viele Schicksale führten, miteinander gemein. Doch noch ein Zug und zwar ein bedeutungsvollerer, ist beiden eigen: wie Chateaubriand, so ist Eudoros der Held, der den Triumph des Christentums auf Erden herbeiführt. Chateaubriand wiederholt nur unter Napoleon, was Eudoros unter Galerius gethan; und nicht seine Schuld ist es,

daß er kein Märtyrer wurde; der Gedanke eines Martyriums beschäftigte ihn in seiner Jugend; er sprach sich Freunden gegenüber öfters dahin aus, daß er nicht davor zurückgeschaudert, wenn solch eine Forderung an ihn herangetreten wäre. Der Heros, der ihm als Ideal vorschwebt, ist denn nichts geringeres als das Opfer, das sich als Sühne darbringt für die Irreligiosität und den Abfall der Zeit, und das durch seine Thaten und Leiden den erzürnten Gott versöhnt. In der ersten Ausgabe der Märtyrer wird Eudoros sogar geradezu als ein Christus zweiten Ranges bezeichnet. Es wird dort von ihm der Ausdruck gebraucht, daß der Ewige „eine ganze Hostie" geheischt habe. An dieser Stelle fiel zwar das Wort, aus theologischen Rücksichten, in den spätern Ausgaben weg. Am Schlusse aber blieb die Vorstellung, vermutlich aus Unachtsamkeit, stehen und macht daselbst eine fast komische Wirkung. Bei der Schilderung der Martern, die Eudoros erleidet, heißt es: „Der Feuersessel stand bereit. Nie predigt der Lehrer der Christen das Evangelium mit so gewaltiger Beredsamkeit, als wenn er auf einem glühenden Stuhl sitzt. Seraphim ließen himmlischen Thau auf Eudoros fallen, und sein Schutzengel breitete seine Fittige über ihn. Er nahm sich in der Flamme wie ein liebliches Brot aus, bereitet für die himmlische Tafel."

Hier haben wir also die Grundvorstellung des Typus. Das erste Opfer, der erste Erlöser, die erste Hostie genügen nicht. Wiewohl Christ, findet Chateaubriand doch nicht, daß Christi Märtyrertod genugsam gewirkt und gesühnt habe. Zum Triumph der Religion sind noch beständig Erlöser in kleinerem Format wie Chateaubriand selbst oder sein Held Eudoros erforderlich. Ganz so wie bei den deutschen Romantikern sogar ein Wicht wie Golo in Tiecks „Genoveva" eine Ähnlichkeit mit Christus haben soll, so der Held hier.[1] Dieser Held kann wohl in seiner Jugend fehlen und

[1] Siehe F. L. Liebenberg: Beiträge zu der Geschichte der Öhlenschlägerischen Litteratur I, S. 183. Genoveva „sieht Christus in ihm."

eine kurze Zeit, z. B. in dem schönen Neapel, die Wege des Verderbens wandeln (Chateaubriand wußte aus eigner Erfahrung, daß selbst feste Prinzipien nicht davor schützten), allein er bekehrt sich, besteht alle Prüfungen und stirbt als leuchtendes Beispiel.

Sein Liebesverhältnis zu Velleda ist eine dieser Prüfungen.

Velleda ist unstreitig die originellste und einflußreichste Frauengestalt, welche diese Periode in Frankreich hervorgebracht hat. Velleda ist ein junges gallisches Mädchen aus dem dritten Jahrhundert, in dem Chateaubriand den französischen Typus schildern wollte. „Sie war ein außerordentliches Weib. Wie alle gallischen Frauen hatte sie etwas Launenhaftes und Reizendes. Ihr Blick war schnell, der Ausdruck um den Mund ein wenig höhnisch und ihr Lächeln eigentümlich milde und geistvoll. Ihr Wesen war bald stolz, bald wollüstig. In ihrer ganzen Persönlichkeit lag eine Mischung von Hingebung und Würde, von Unschuld und Kunst.“ — Allein Velleda ist nicht blos national französisch, sie trägt in hohem Grade das Gepräge der Zeit, in der sie gedichtet wurde, sie ist das Ideal von 1808. Velleda ist Priesterin, sie gehört zur Familie des Erzdruiden. Für diese Zeit ist die Weiblichkeit erst dann vollkommen, wenn sie vom Stempel religiöser Begeisterung geprägt ist. Als echte Tochter des beginnenden neunzehnten Jahrhunderts, ist daher auch Velleda kein reines Naturkind. Sie ist genau so Naturkind, wie die andern Töchter des Zeitalters. Es wird ausdrücklich von ihr bemerkt — nicht ohne leichten Anflug von Pedanterie — daß sie in der Familie des Erzdruiden „in der griechischen Litteratur und der Geschichte ihres Landes gründlich unterwiesen worden sei.“ Velleda ist die letzte Druidenpriesterin, wie Cymodoke die letzte Priesterin Homers ist. Gleichwie etwas früher Corinna das Ideal der Ehrgeizigen unter den jungen Frauen war, so wird dies nun Velleda, und da die Litteratur nicht bloß ein Ausdruck der Gesellschaft ist, sondern auch mächtig dazu beiträgt, die Gesellschaft umzuformen, so sehen wir

Velleda aus der Welt der Phantasie in die der Wirklichkeit übergehen. Was ist Frau von Krüdener vor der Front des russischen Heeres anderes, als eine christliche Velleda!

Wir lernen die junge Priesterin kennen, wie sie in einem Kahn auf dem Meere im Sturm Beschwörungsfänge hinaussingt über Meer und Winde, über welche sie, ungefähr wie Fouqués Undine, eine Art von Herrschaft hat oder zu haben glaubt. Wir hören sie dann in einer feurigen Rede ihre Landsleute anspornen, ihre Freiheit wiederzuerobern, wider das Römerheer die Waffen zu ergreifen. Wir sehen sie als Priesterin des Teutatès die Sichel zur Menschenopferung wetzen. Sie ist schön, wie sie da geschildert wird, hoch und schlank, nur leicht bedeckt von einer schwarzen Tunika, die kurz und ohne Ärmel, an dem Stahlgürtel die goldene Sichel. Ihre Augen sind blau, ihre Lippen tief rot, ihre aufgelösten, blonden Haare umschlingt bald ein Eichenzweig, bald ein Verbenenkranz.

Sie hat Eudoros kaum erblickt, als sie ihn liebt. Allein eine so einfache, natürliche Leidenschaft genügt dieser Zeit nicht. Velleda muß auch noch eine Art von Vestalin sein und das Gelübde ewiger Jungfräulichkeit abgelegt haben. „Ich bin Jungfrau, der Seine-Insel Jungfrau; halte oder übertrete ich mein Gelübde, ich sterbe dran, und Dein ist die Schuld.“ Sie gefällt zwar Eudoros, doch liebt er sie nicht. Er steht ihr gegenüber, ungefähr wie der fromme Äneas Dido gegenübersteht, an welchen auch der Dichter Eudoros seine Zuhörer mahnen läßt. Die Unglückliche versucht alle möglichen Zauberkünste. Sie will sich mit den Strahlen des Mondes zu ihm schleichen. Sie will in den Turm hineinfliegen, den er bewohnt, seine Liebe unter einer fremden Gestalt gewinnen, doch sträubt sie sich aus Eifersucht selbst gegen diesen Gedanken. Eudoros teilt ihre Leidenschaft nicht, fühlt sich jedoch in ihrer Nähe gleichsam von deren Atmosphäre angesteckt. Als Christ schaudert er vor der Versuchung zurück. „Wohl zwanzig-

mal war ich, während Velleda so schwermütige und so zärtliche Gefühle äußerte, nahe daran, mich ihr zu Füßen zu werfen, ihr ihren Sieg zu verkünden und sie mit dem Geständnis meiner Niederlage zu beglücken. In dem Augenblick, wo ich in Gefahr war zu erliegen, dankte ich meine Rettung nur dem Mitleid, das diese Unglückliche mir einflößte. Doch dies Mitleid, das zu Anfang mich befreite, wurde zum Schluß die Ursache meines Untergangs, denn es raubte mir den Rest meiner Kraft." Es liegt, rein ästhetisch betrachtet, etwas äußerst Unschönes darin, einen Mann sich so über die harten Kämpfe verbreiten zu hören, die er, um seine Tugend zu behaupten, bestanden hat, und seine Ausbrüche der Scham und Reue stehen Eudoros übel. „O Kyrill," sagt er, „wie soll ich diese Erzählung fortsetzen, ich erröte vor Scham und Verzweiflung." Als endlich dieser Ritter von der traurigen Gestalt so weit gediehen ist, daß er, nachdem Velleda einen Selbstmord versucht hat, zu ihren Füßen liegt, kann er an nichts Geringerem Genüge finden, als die ganze Hölle um dessentwillen in Bewegung zu setzen. „Ich fiel Velleda zu Füßen ..... Die Hölle gab das Signal zu dieser fürchterlichen Hochzeit; die Geister der Finsternis heulten im Abgrunde, der Patriarchen keusche Ehefrauen wendeten das Haupt ab und mein Schutzengel verhüllte sein Antlitz mit den Fittigen und stieg zum Himmel empor." Nicht einmal den einen Augenblick vermag der traurige Held sich hinzugeben. Er schämt sich wie ein Junge, der mit einer Mischung von Gefräßigkeit und Angst vor Prügel einen gestohlenen Apfel verzehrt. „Mein Glück glich der Verzweiflung, und wer uns inmitten unserer Glückseligkeit gesehen hätte, würde uns für zwei Schuldige gehalten haben, denen man soeben das Todesurteil verkündet hat. Von diesem Augenblick an fühlte ich mich mit dem Brandmal des göttlichen Zornes gezeichnet. Eine dichte Finsternis erhob sich, einer Rauchwolke gleich, in meinem Hirne. Es kam mir vor, als ob ein Heer von aufrührerischen Geistern plötz-

lich davon Besitz genommen. Gedanken, die mir bisher unbekannt, fanden sich bei mir ein, die Sprache der Hölle entströmte meiner Zunge, und ich sprach die Gotteslästerungen aus, die an jener Stätte vernommen werden, allwo Heulen ist und Zähneklappern."

So ist denn das Liebeseinverständnis dieses christlichen Häuptlings mit der heidnischen Prophetin mit den Feuerflammen der Hölle als Hintergrund geschildert. „Atala", die etwas Verwandtes in der Ideenverbindung von Leid und Lust enthält, hatte dies so wenig aus dem Herzen kommende und so wenig ernst gemeinte Anathema doch noch nicht gegen die irdische Liebe geschleudert.

Man findet diese Auffassung auch wieder in de Vignys bedeutender, schöner Jugenddichtung „Eloa", welche die Verführung eines jungen, liebreizenden, weiblichen Engels durch den Fürsten der Finsternis schildert. War Satan in den „Märtyrern" ein Revolutionär, so ist er hier von dem Eros der Alten nicht sehr verschieden. Ohne sich zu erkennen zu geben, bestrickt er mit seiner Schönheit und Beredsamkeit den Engel und reißt ihn sodann mit sich in den Abgrund. Er schildert selbst seine Macht in den folgenden Worten, die in den Versen des Originals gelesen werden müssen:

> Ich bin der, den man liebt und den man nicht kennt,
> Meine Flammenherrschaft über den Menschen habe ich begründet
> Im Sehnen des Herzens und den Träumen der Seele,
> In des Leibes Begier und geheimnisvollen Sympathien,
> In den Schätzen des Bluts und den Blicken der Augen.
> Ich bin's, der die Ehefrau treibt im Traume zu sprechen
> Und das junge, glückliche Mädchen seligen Wahn zu empfinden.
> Ich geb' ihnen Nächte, die sie trösten für ihre Tage,
> Ich bin der heimliche König der heimlichen Liebe.

So ungefähr lautet der Gesang des Chors an Eros in der „Antigone" des Sophokles:

> O Eros! Eros! Unbezwinglicher!
> Der Du zu Land und über Meer gebietest,
> Und auf der Mädchen weichen Wangen schläfst;
> Und keins der erdgebornen Tageskinder,

Kein Ewiger vermag Dir zu entfliehn:
Du triffst sie und sie rasen — Du verlockst
Den frommen Sinn zu Unrecht und Verderben.

Da die Zeit sich auf der schiefen Ebene befindet, die dahin führt, Eros als den Satan selber aufzufassen, ist es nur natürlich, daß keine andere Zeit die „wahre" Liebe so eiskalt und ohnmächtig, so seraphisch und platonisch geschildert hat, wie diese sie darzustellen sich anstrengt. Sehen wir, wie sie bei der Velleda der Zeit, bei Frau von Krüdener selbst, in ihrer „Valérie" aufgefaßt ist.

Obschon eine Nachahmung von „Werther", ist „Valérie" zugleich ein Gegenstück zu „Werther". Es ist die Erzählung von einem jungen Schweden, Namens Gustav Linar, den seine Mutter frühe gelehrt hat, „die Tugend zu lieben", und der bis in den Tod nicht aufgehört hat sie zu lieben. Neben der Tugend liebt er auch Valérie, allein Valérie ist mit dem Grafen vermählt, seinem Herrn und Ideal, und er selbst ist solch ein Ausbund von Vollkommenheit, daß er seine Augen nur mit einem Respekt zu ihr erheben vermag, der jedes Verlangen unmöglich macht. Alexander Stakiew hatte Krüdener seine Gefühle für dessen Gemahlin gestanden; Gustav schweigt unbedingt dem Manne gegenüber und teilt auch nie der Geliebten mit, was er leidet.[1] Er wird von unverstandener, unausgesprochener Liebe verzehrt, und da er zu gut erzogen ist, um sich zu erschießen, so stirbt er an Auszehrung.

Dies sein Stil: „O mein Freund, wie groß ist meine Schuld, mich einer Leidenschaft hingegeben zu haben, die mich zu Grunde richten mußte! Doch will ich wenigstens in der Liebe zur Tugend und der heiligen Wahrheit sterben. Ich will nicht den Himmel wegen meines Unglücks anklagen, wie es so viele meines Gleichen

[1] In zwei aufeinander folgenden Auflagen seiner „Französischen Litteraturgeschichte" hat Julian Schmidt in seiner Inhaltsangabe von Valérie den Fehler begangen, Gustav dem Ehemanne beichten zu lassen.

thun (welch artiges Kind!); ich will ohne Klage den Schmerz erdulden, den ich selbst verschuldet, und den ich liebe, wiewohl er mich tötet. Ich will hintreten vor den Ewigen, wenn er ruft, mit vielen Fehlern, doch nicht mit Selbstmord belastet.“ (II, 63.)

Dieser Gustav ist kein Mann; Männer darzustellen ist bekanntlich nicht die starke Seite der weiblichen Schriftsteller. Sie lassen sie fast immer gänzlich in der Beziehung zum Weibe aufgehen. Gustav ist, wie gesagt, ein Skandinave, allein die Nordländer haben keine Ursache auf diesen Landsmann, der sich durch nichts weniger als durch nordische Kraft auszeichnet, stolz zu sein. Die Nationalfarbe beschränkt sich in dem Buche denn auch zumeist auf die allgemeine germanische Empfindsamkeit, in welche die Schilderung getaucht ist, wie auf etliche schwedische Namen, die natürlich falsch geschrieben sind. So veranstaltet Gustav Valérie zu Ehren in Venedig ein Fest, dessen Dekoration sie an ihr Jugendheim unter Birken und Tannen erinnern soll. Voll Überraschung ruft Valérie bei dem Anblick aus: „Ah! c'est Dronigor.“ (Drottninggaard.)

Sonderlich schwedisch kann Gustav nicht genannt werden. Schön an der Schilderung seines Charakters ist der Hauch schwärmerischer Menschenliebe des frühesten Jünglingsalters, welcher über all seine Bekenntnisse gebreitet ist. Er glaubt beobachtet zu haben, daß bei den meisten Menschen die Periode der Liebe von der des Ehrgeizes abgelöst wird. Schön und gefühlvoll ist es, wenn er sagt, daß der Ruhm, den die andern sich wünschen, nicht der sei, welcher ihm als begehrenswert vorgeschwebt hätte. „Der Ruhm, von dem ich träumte, ward errungen durch die Beschäftigung mit dem Glücke Aller, wie sich die Liebe mit dem Glück eines Einzelnen beschäftigt. Er sollte die Tugend desjenigen sein, der ihn besaß, ehe die umgebende Welt ihm den Namen Ruhm beilegte.“ Und er fügt hinzu: „Was hat der Ruhm mit der kleinlichen Eitelkeit des großen Haufens zu schaffen, mit der er-

bärmlichen Behauptung etwas zu sein, weil man ihm nachjagt?" — Muß man nicht staunen bei dem Gedanken, daß dies in demselben Buche steht, dessen Ruf durch Mittel, wie die zur Lancierung von „Valérie" angewendeten, zustandegebracht wurde?

Gustav gegenüber ist die Heldin mit all dem Liebreiz ausgestattet, welchen eine so leidenschaftlich in sich verliebte Dame wie Frau von Krüdener ihrem Konterfei nur mitzuteilen vermochte. Sie ist durch und durch Weib, während der arme Gustav, der das Unvernünftige und Hoffnungslose seiner Leidenschaft selbst einsieht, völlig außer stande ist, die Bande, die ihn fesseln, zu zerreißen, sich aufzuraffen und ein neues Leben als Mann zu beginnen.

So muß er sich denn mit demütigen Äußerungen seiner Anbetung begnügen und ein Kind, dem sie eben einen Kuß gegeben, auf dieselbe Stelle küssen, die ihre Lippen berührt, oder, während sie auf einem Balle drinnen im Saale den entblößten Arm an die Fensterscheibe lehnt, vor dem Hause stehend, das Glas von der andern Seite küssen oder endlich ihre Hand drücken und den Ring spüren, den ihr Gemahl ihr geschenkt, oder in ihrer Nähe in Ohnmacht sinken, so daß sie seine Stirne mit Eau-de-Cologne netzen muß.

Es liegt überhaupt ein leichtes Parfum von Eau-de-Cologne über der ganzen Erzählung. Und bezeichnenderweise ist der erste Dienst, um den Valérie Gustav im Vertrauen bittet, der, ihr etwas Schminke zu bringen, die ihr Mann sie nicht gern gebrauchen sieht. In den Eau-de-Colognеduft mischt sich ein Duft von Anstand und Respekt, der so stark ist, daß er einem förmlich widersteht, sowie eine Übersinnlichkeit des Gefühls, die albern und häßlich ist. Man denke sich z. B., daß Valérie guter Hoffnung ist, als Gustavs Leidenschaft beginnt, ohne daß dieser Umstand ihn von derselben im geringsten zu heilen vermöchte, wiewohl er in ihrer Nähe lebt, bis ihr Sohn geboren wird.

Man schwärmt zusammen für Ossian und Clarissa Harlowe. Nie regt sich bei Gustav auch nur eine Spur von Eifersucht auf den Grafen, so wenig wie bei diesem eine Spur von Eifersucht auf ihn. Ja, Gustav stirbt mit der Hand des Grafen in der seinen. Mit einem Wort, die Liebe ist hier so geläutert, so naturlos und seraphisch, daß sie mit ihrer Heftigkeit auch ihre Poesie verloren hat. Dies ist von doppeltem psychologischen Interesse, wenn man das so wenig seraphische Leben kennt, durch welches diese Dichterin der Liebe ihren Roman zu schreiben sich vorbereitet, und weiß, wie wohl sie es verstanden hatte, die heilige Seite der Liebe mit deren profaner zu versöhnen.

Das letzte Paar, bei dem wir verweilen müssen, ist Lamartine und seine Elvire.

Lamartines Jugendgedichte handelten von Liebe, doch von einer so reinen Liebe, daß sie als eine prière à deux, ein Gebet zu zweien, definiert wurde. Sie war mit all der idealen Verklärung geschildert, welche der Tod dem Gegenstande der Liebe schenkt; der Dichter preßt seine Lippen auf das Kruzifix, das seine sterbende Geliebte im Augenblicke ihres Scheidens geküßt, und das Gedicht „Le Crucifix“ ist so seelenvoll, daß man Lamartine Glauben schenkt, wenn er in einer Randglosse bemerkt: „Ich überlese niemals diese Verse.“ In dem bedeutend später herausgegebenen Liebesroman „Raphael“ hat Lamartine die wirkliche Geschichte dieses Liebesverhältnisses geschildert, so daß ein neues Licht auf diese weltberühmten Gedichte fällt.

Elvire, oder wie ihr Name lautete, Julie, ist eine junge, elternlose Dame, Kreolin, 28 Jahre alt, die einen als Mann der Wissenschaft berühmten Greis von über 70 Jahren geheiratet hat, um einen Beschützer zu haben, doch ohne in einem andern Verhältnisse zu ihrem Manne zu stehen, als in dem, worin eine Tochter zu ihrem Vater steht. Sie leidet an einem Herzfehler, der ihr Leben bedroht. In Savoyen, in der Nähe des von

Lamartine so schön besungenen Sees Bourget, an dem sie sich ihrer Gesundheit halber einen Herbst aufhält, trifft sie den jungen Helden des Buches, Raphael, wie er sich nennt, ohne übrigens vom Verfasser selbst, der hier alle seine wirklichen Verhältnisse, ja alle seine Freunde und Bekannten unter Nennung ihres vollen Namens zur Darstellung bringt, sich durch anderes als den Namen zu unterscheiden. Er hat sich selbst geschildert wie er war, 24 Jahre alt, jung und arm, einsam und menschenscheu, weich und schwärmerisch, schon etwas müde und erschöpft infolge eines Übermaßes von sinnlichen Ausschweifungen, aller der vulgären und leichtfertigen Verbindungen mit Frauen, die er durchlebt hatte, überdrüssig.

Es läßt sich übrigens nicht behaupten, daß er sich bei dieser Schilderung allzu schlimm mitgespielt hätte. Raphaels Gefühlsleben war so zart, heißt es in derselben, daß seine Kameraden scherzend von ihm sagten, er litte an Heimweh nach dem Himmel. Und Lamartine versucht recht unbeholfen uns einen Begriff von dieser Zartheit zu geben: „Hätte er den Pinsel geführt, er würde die Madonna di Foligno gemalt, und hätte er den Meißel geführt, Canovas Psyche modelliert haben. Als Dichter würde er Hiobs Klageruf zu Gott, des Tasso Stanzen der Herminia, Shakespeares Gespräch Romeos und Julias im Mondschein, sowie Lord Byrons Schilderung Haydees geschaffen haben.“ Dessen bedurfte es nun glücklicherweise nicht, da es schon von andern geschehen war. Als er sich später in der einen dieser Richtungen, nämlich als Dichter, versuchte, erreichte er bekanntlich diese Vorbilder nicht.

„Raphael“ ist ein Buch, in welchem auf meisterhafte Weise die schwärmerische Verliebtheit eines jungen Mannes dargestellt ist, eine Verliebtheit, die sich des Gemütes zwar völlig bemächtigt hat, aber dennoch von beinahe unsinnlicher Natur ist, teils, weil deren Gegenstand soviel Ehrfurcht und Mitleid einflößt, daß die Sinne nicht zu Worte kommen dürfen, teils weil der junge Mann

nach einem leichtfertigen Leben mit Frauenzimmern, für die er keine Achtung hegte, davor zurückschaudert, das Verhältnis zu diesem Weibe, das er bewundert, den früher gepflogenen Verbindungen gleich werden zu lassen.

Er hat Liebschaften gehabt, doch war er bisher nie in einer Liebe aufgegangen. Ihm dünkt es, daß der Blick ihrer Augen aus einer Ferne komme, wie er dies noch bei keinem Menschenauge empfunden; er erinnert ihn an das Blinken der Sterne, deren Licht einige Millionen Meilen im Himmelsraume zurückgelegt hat. Er hat eine Scheu sich ihr zu nähern, die ihn den Abstand zwischen ihnen als unüberschreitbar erscheinen läßt. Als es ihm endlich glückt, ihre Bekanntschaft zu machen, gönnt sie ihm den Platz und Namen eines Bruders, wovon er sich beglückt fühlt. Sie haben einander nicht sobald gefunden, als ihm ist, als sei eine schwere Bürde von ihm genommen; diese Bürde ist sein Herz. Indem er es verschenkt, hat er das Gefühl gewonnener Lebensfülle. Ihm däucht, er schwimme im reinen Äther des Himmels, und die Freude, die ihn erfüllt, ist unendlich und leuchtend wie dieser. In den Stunden, die er zum ersten Male mit ihr verbringt, hört alle Zeitempfindung für ihn auf. Es will ihm scheinen, daß er tausend Jahre so leben könnte, und sie würden ihm wie Sekunden sein. Er fühlt sich nicht als ein Mensch, sondern als eine lebendige Dankeshymne.

Und diese entzückte Stimmung währt, so lange er nur in ihrer Nähe atmet. Sie sind miteinander glücklich in den schönen Sommertagen; als aber der Herbst kommt, da ziehen sie diese Jahreszeit vor: „Unser Sommer war in uns.“

Dieser ganze Verzückungszustand einer jungen Liebe wirkt in der Schilderung erlebt und echt. Das junge Paar hält sich in der Gegend auf, wo Rousseau als Jüngling Frau von Warens liebte. Raphael ist ja etwas jünger als Julie, er 24, sie 28 Jahre alt, insofern ist eine schwache Analogie zwischen Rousseau und

seiner Beschützerin vorhanden, allein ihr Gefühlsleben ist ebenso unsinnlich und überspannt, wie das des andern Paares derb menschlich ist.

Und nicht bloß das Glück, das die Nähe der Geliebten schenkt, auch der Schmerz der Trennung, die Sehnsucht nach Briefen, das Fieber der Erwartung, so oft ein Wiedersehen bevorsteht, die Qualen des Abschiedes, alles ist hier eines großen Dichters würdig, mit zahlreichen treffenden kleinen Wirklichkeitszügen erzählt.

Er lebt auf dem Lande, sie in Paris. Wenn er spazieren geht, schlägt er immer unwillkürlich den Weg nach Norden ein, um die Entfernung, die ihn von ihr trennt, zu vermindern. Der Tag hat für ihn nur eine gute Stunde, die, wo der Postbote ihm ihren Brief bringt. Sobald er den Schritt des Boten hört, ist er am Fenster, er paßt ihm schon am Thore auf, steckt den Brief in seine Tasche und eilt mit klopfendem Herzen, mit zitternden Knieen in seine Kammer, wo er sich einschließt, um ihn in Ruhe zu lesen. — Und später in Paris die vortreffliche Schilderung seiner Wanderungen an den Winterabenden die Seinebrücke auf und nieder, um den Augenblick abzuwarten, wo die Lampe in ihrem Fenster ihm anzeigt, daß ihre Gäste fort seien und er sicher sein kann, sie allein zu treffen. Der blinde Bettler auf der Brücke, in dessen Blechbüchse er stets sein Scherflein wirft! Der Schlag der Kirchenglocke, jede halbe und ganze Stunde, während er wartet! Und der feine Zug, daß sein Gehör sich allmählich so sehr schärft, daß er den Metallklang jeder einzelnen Kirchenglocke aus dem Chor herauskennt.

All dies ist schön und gut. Leider wird der Roman als Ganzes durch die spiritualistisch-religiöse Tendenz verdorben.

Dieser Zeitraum konnte das Erotische nie rein, ohne die Religion einzumischen, behandeln. Lamartine läßt denn auch sein Liebespaar einen ganzen theologisch-philosophischen Kursus miteinander durchmachen. Sie sind verschiedener Ansicht, und sie

ist ihm geistig überlegen. Er hält noch an seinem Kinderglauben fest, sie hat in dem Hause ihres berühmten Mannes in einem Kreise geistig freigewordener Männer der Wissenschaft gelebt, deren Bildung das Gepräge des achtzehnten Jahrhunderts hat, und deren Ideen sie eingesogen. Sie gehören im Grunde zwei verschiedenen Generationen an, sie dem Kaisertum, er dem Zeitalter der Restauration. Während Faust, wenn er von seinem Gretchen katechisiert wird, einen Bekehrungsversuch abwehren und trachten muß, der Geliebten seinen Unglauben durch mildernde Umschreibungen zu erklären, ist hier das Entgegengesetzte der Fall: Raphael macht lange fruchtlos Versuche, seine Julie zum Gottesglauben und zu dem Christentum zu bekehren. Mit höchlichem Erstaunen sieht der unschuldige Jüngling, als er ihr zum ersten Male ihre Zuflucht zu Gott zu nehmen empfiehlt, sie mit bekümmerter, zerstreuter Miene als einzige Antwort den Blick abwenden. Als er ängstlich nach dem Grunde forscht, sagt sie: „Weil das Wort mir peinigend ist.“ Wie, das Wort, das den Namen alles Lebens, aller Liebe, alles Guten enthält, könnte das vollendetste aller Geschöpfe Gottes peinigen? u. s. w. — Sie muß ihm dann erklären, was er Gott nenne, das nenne sie Gesetz, die Idee einer unermeßlichen Größe, einer unbedingten, unbeugsamen Notwendigkeit, zu der es ganz unmöglich sei, Gebete emporzusenden.

Aus dieser ihrer Überzeugung entspringt ihre freigesinnte, aber stolze Haltung in sittlicher Beziehung. Julie sagt: „Ich, die ich von einem Philosophen erzogen bin und in dem Hause meines Mannes inmitten einer Gemeinde von freien Geistern lebte, die sich von den Dogmen und Zeremonien einer von ihnen verworfenen Religion losgerissen hatten, ich habe keinen Aberglauben, keine Geistesschwäche, keinen jener Skrupel, welche die Stirne anderer Frauen unter ein anderes Joch denn jenes beugen, welches das Gewissen auferlegt.“

Er ist es somit, der die Mädchenrolle spielt, wenn er einen

Geist wie diesen ein um das andere Mal beschwört, zum Mutterschoß der katholischen Kirche zurückzukehren. „Ich flehte sie an, in einer zärtlichen, liebreichen Religion, im Dunkel der Kirchen, in dem geheimnisvollen Glauben an jenen Christus, den Gott der Thränen, in kniefälligem Gebet die Linderung, die Trostgründe zu suchen, die ich selbst in meiner Kindheit darin gefunden hatte." Die Bekehrung will jedoch Raphael nur halb glücken. Indes ist er von dem Resultate befriedigt. Einen strengeren Rechtgläubigen als ihn würde es kaum zufriedengestellt haben.

Das Buch stellt den Vorgang in Juliens Seele so dar, als ob es die Liebe sei, welche sie den Glauben an Gott lehre: „Es giebt einen Gott," sagt sie; „es giebt eine ewige Liebe, von der die unsrige nur ein Tropfen ist. Dieser Tropfen strömt in den göttlichen Ozean, daraus wir ihn schöpften, zurück. Dieser Ozean aber ist Gott. Ich habe ihn gesehen, ich habe ihn gefühlt, ich habe ihn in diesem Augenblick durch mein Glück verstanden ...... Ja," fügt sie mit noch größerer Leidenschaft in Blick und Ton hinzu, „möchten sie sterben, jene eitlen Namen, mit denen wir früher die Anziehung benannten, die wir zu einander fühlen. Es giebt nur einen Namen hierfür, und der ist Gott! Er ist es, der sich mir in Deinen Augen geoffenbart." Gott, Gott, Gott! ruft sie, als wollte sie eine neue Sprache erlernen. „Gott, das bist Du. Gott, das ist, was ich Dir bin. Gott, das sind wir."

All dies klingt mehr tendenziös als glaubwürdig. Glückliche Liebe hat nicht diese Art von Beredsamkeit.

Wäre Elviras Mann, der alte Philosoph, bei diesen Herzensergüssen zugegen gewesen, er hätte die Liebenden belehren können, daß diese Schwärmerei von christlichem Glauben und christlicher Gefühlsweise so himmelweit entfernt sei, daß sie als der reine Pantheismus bezeichnet werden müsse. Unzweifelhaft hätte er hierzu die Gemütsruhe besessen; denn er hegt nicht die geringste Eifersucht. Er weiß, daß Julia und Raphael täglich Briefe

wechseln und kennt die überirdische Natur ihrer Liebe. Als Raphael in Paris ankommt, sagt er ihm nur: „Nehmen Sie an, daß Sie statt eines Freundes ihrer zwei in diesem Hause haben. Julia könnte gar keine bessere Wahl eines Bruders, wie ich keine bessere eines Sohnes treffen.“ Drolligerweise hat Raphael dafür dem Alten gegenüber keine schwerere Sorge, als daß er sich ohne Glauben an Unsterblichkeit dem Grabe nähere, und recht charakteristisch ist, daß schließlich die Bekehrung selbst dieses den Wissenschaften obliegenden Greises stattfindet.

In gewisser Beziehung hat der alte Herr in der That keinen eigentlichen Grund zur Eifersucht. Lamartine führt recht naiv ein Wirklichkeitsmoment in dem Roman ein, das zwar so manches erklärt, die beabsichtigte erbauliche Wirkung aber zerstört. Unmittelbar nachdem Raphael ihr zum erstenmal seine Liebe gestanden, giebt Julie ihm eine Antwort, die für immer ihrem Verhältnisse die Grenzen steckt. Sie sagt: „Ich glaube nur an einen unsichtbaren Gott, der sein Symbol in der Natur, sein Gesetz in unseren Instinkten, seine Moral in unserer Vernunft geschrieben hat. Vernunft, Gefühl und Gewissen, das sind für mich die einzigen Offenbarungen. Keines dieser drei Orakel meines Lebens würden mir Ihnen anzugehören verbieten, meine ganze Seele würde sich Ihnen zu Füßen werfen, wofern Sie nur um diesen Preis glücklich sein könnten. Sollten wir jedoch nicht mehr an die Geistigkeit und Ewigkeit unserer Liebe glauben, wenn sie in der reinen Höhe des Gedankens, in Regionen verbleibt, die der Veränderung und dem Tode unzugänglich sind, als wenn sie sich selbst entwürdigt und entweiht, indem sie in das verächtliche Gebiet niederer sinnlicher Regungen hinabsteigt?“

Wie man sieht, ist es die die Sinne verachtende Liebe, deren Preis Julie nicht ohne Verschrobenheit verkündet. So gewiß es ist, daß Liebe auch dann bestehen kann, wenn die Verhältnisse die volle Befriedigung verbieten, so gewiß ist die Entsagung um der

Geistigkeit und der Entsagung selbst willen wider die Natur. Als die religiöse Reaktion in Dänemark begann, dozierte Ingemann sie in seinen Jugendarbeiten. Ob Julie ihr gehuldigt habe, oder ob sie nicht vielmehr Lamartine, der sie bewunderte, ohne sie kultiviert zu haben, zuzuschreiben ist, muß dahingestellt bleiben. Er pflegt, wo er litterarisch sich seine Liebesverhältnisse ins Gedächtnis ruft, sich als frei von aller sinnlichen Begierde darzustellen. Und wir kennen sie alle, diese Liebesverhältnisse; denn er, der seinem eigenen Ausspruche nach stets in hohem Grade Herr über seine Sinne gewesen, war es in sehr geringem Grade über seine Feder. Wir wissen aus seinen „Confidences", wie er im Frostwetter seine Rendezvous mit der schönen, sechzehnjährigen Luzile hatte und kalt wie die Winternacht war. Wir erinnern uns des Satzes aus „Graziella": „Wir schliefen wenige Schritte voneinander, ich war durch meine kalte Gleichgültigkeit beschützt." Doch ist es auch ungewiß, ob Julie die Lehre ausgesprochen habe, so tragen hingegen ihre folgenden Worte durchaus das Gepräge der Echtheit. Sie fügt hocherrötend hinzu, daß das Opfer, welches sie von ihm fordert, notwendig sei — aus Gesundheitsrücksichten, auf ärztliche Vorschrift hin. Sie würde aus seinen Armen als ein Schatten, als eine Leiche hervorgehen: „Dies Opfer würde nicht allein das Opfer meiner Würde, auch das meiner Existenz sein."

Es läßt sich nicht leugnen, daß letztere Wendung in seltsamem Widerstreit mit dem Vorhergehenden steht, und daß dies geistige Verhältnis durch diese überaus praktische Begründung viel von seiner Übersinnlichkeit verliert. Es ist, als wäre man vom siebenten Himmel herabgestiegen und fühlte wieder Boden unter den Füßen.

Es folgen nun Szenen wie in „Valérie": Selbstmordpläne, die zu nichte werden, Nächte, verbracht in zärtlichen Gesprächen, die durch eine verschlossene Eichenholzthüre geführt werden, und eine bis zum äußersten erhitzte, rein sentimentale Ekstase: eine

Liebe, die sich einzig in langen Blicken, in einem Schmachten bis zum Wahnsinn, einem Seufzen, das zum Schreien wird, in langen Pausen, in unaufhaltsamen Wortströmen, niemals in einer Liebkosung, nie in einer Umarmung äußert.

Peinlich, beinahe anstößig, jedenfalls unnatürlich, ist die auch in dieser Liebesgeschichte unablässig darauf gerichtete Aufmerksamkeit, daß die Liebenden ihren Gelöbnissen treu bleiben und sich kein reelles Liebesverhältnis zwischen ihnen entspinnt. Das einzige Mal, wo wirkliche Gefahr vorhanden scheint, kommt — wer? Niemand anderer als der ehrwürdige Greis Herr Bonald, dessen Theorien über das Weib und die Ehe wir kennen lernten, eben im entscheidenden Augenblicke, 12 Uhr nachts, zu Julie zu Besuch und erlebt somit nicht den Kummer, seine Schüler sich als Rebellen wider die Ordnung entpuppen zu sehen. Selbst hier in dem Romane versäumt Lamartine übrigens nicht, von Bonald und dessen theokratischen Lehren Abstand zu nehmen. — Es wurde zuguterletzt förmlich Sitte, dies zu thun. Sogar Chateaubriand sagt in seinen Erinnerungen (IV, 23): „Hr. de Bonald war ein guter Kopf. Man hielt seinen Scharfsinn für Genie."

So oft Julie Raphael bedauert, antwortet dieser voll Resignation mit Ergüssen, in welchen er sich und sie mit Abälard und Heloise vergleicht. „Schien ich jemals anderes zu begehren, als dies Leid mit Dir teilen zu dürfen? Macht es uns nicht beide zu freiwilligen, reinen Opfern? Ist dies nicht das ewige Brandopfer der Liebe, wie es vielleicht von Heloisens Zeiten bis auf uns den Engeln nicht wieder zur Schau geboten worden ist?"

Hat man „Raphael" studiert und überliest dann noch einmal Lamartines Meditationen an Elvira, so gewinnt man sonach einen neuen Schlüssel zum Verständnisse des Abstrakten und Unbestimmten dieser poetischen Liebe, die notgedrungen auf ein wirkliches Zusammenleben verzichtet, während sie sich den Anschein giebt, als ob die Körperwelt nicht für sie existiere. Nur muß

man von den Meditationen an Elvira die postdatierten abziehen, welche in einem ganz andern, an das achtzehnte Jahrhundert erinnernden Ton gehalten und in früheren Stadien von Lamartines Leben geschrieben sind, wie z. B. die Meditation „A Elvire“, die in Wirklichkeit an Graziella gerichtet ist, ferner „Sappho“ und andere.

Genug nun der Beispiele, ziehen wir das Resultat und sehen wir, was sich ergiebt. Wir griffen unter allen nur ein Gefühl heraus, doch ein solches, das jede Litteraturgruppe darzustellen strebt und jede in eigentümlicher Form darstellt, und prüften an den verschiedensten Punkten kritisch die Schilderung desselben, um zu sehen, wie es behandelt war. Wir fanden hier, wie auf allen andern von uns untersuchten Gebieten, die Naturseite des Lebens verleugnet oder verheimlicht oder verleumdet oder als einen Gegenstand der Scham dargestellt. Chateaubriand und Frau von Krüdener suchen Fälle auf, wo die Liebe verbrecherisch und sündig erscheint, und schildern bald das Geheul der Höllengeister darüber, daß der Held unterliegt, bald den Jubel der Throne und Fürstentümer, daß das Schreckliche nicht geschieht. Auch bei de Vigny ist derselbe Apparat in Wirksamkeit:

> Les Chérubins brûlants qu'enveloppent six ailes,
> Les tendres Séraphins, dieux des amours fidèles,
> Les Trônes, les Vertus, les Princes, les Ardeurs,
> Les Dominations, les Gardiens, les Splendeurs,
> Et les rêves pieux, et les saintes louanges
> Et tous les anges purs, et tous les grands Archanges u. s. w.

Er läßt Satan als Eros, d. h. Eros als Satan sprechen. Lamartine setzt die Liebe als seraphisch, als von den Wünschen der Zeitlichkeit befreit, in seinen Gedichten auf den Thron, schildert sie jedoch in „Raphael“, wie sie wirklich war, als wider ihren Willen unsinnlich, was indessen das Verdienst der Liebenden erhöht und den Engeln ein Brandopfer darbietet, wie ihnen seit den Tagen des armen Abälard keines so süß geduftet.

Unter all dem findet sich eine Unterströmung von Heuchelei.

Eudoros, der sich stellt, als wäre er über Velledas Leidenschaft untröstlich, fühlt sich gleichwohl heimlich geschmeichelt, daß sie sich um seinetwillen den weißen Hals abgeschnitten. Er beweint seinen Sündenfall in Ausdrücken, als fühle er sich zum zweiten Male zu demselben versucht. Die Verfasserin von „Valérie" trägt die sittliche Reinheit ihrer Heldin zu Markt und nimmt auf jedem Blatte den Mund voll mit Keuschheit und Entsagung, während sie zu der Zeit, wo das Buch erscheint, sich gerade nichts weniger als zur Lehrerin der Moral eignet. Lamartine giebt als Romandichter naiv eine andere Erklärung seines Verhältnisses zu Elvira, als sie das Publikum nach dem ätherischen Schwärmen der Meditationen sich unbedingt bilden mußte, und ertränkt zuletzt die wirklichen Schönheiten seiner Zeichnung in einer matten, rührseligen Empfindelei.

Man ging hier wie überall darauf aus, übernatürlich zu sein, und erreichte mit diesem Streben nur, die Natur bald zu verstümmeln, bald zu verleugnen.[1]

---

[1] Lamartine: Graziella. Raphael. Les confidences. Mémoires. — Frau von Krüdener: Valérie. — Chateaubriand: Les martyrs, Liv. IX und X.

XI

In Lamartines und Hugos Lyrik, wie schon in Chateaubriands Prosa, lag, trotz der unbedingten Behauptung des Prinzips der Autorität, eine verborgene oder keimende Opposition gegen das Autoritätsprinzip in der Litteratur, welches für die Vorzeit, ihre Männer und Formen, Respekt forderte.

Es ist bereits im ersten Band bemerkt worden, daß die große politische und soziale Revolution der Franzosen sich nicht auf die litterarische Form erstreckt habe. Was die Formen der Litteratur betrifft, so lag keine Notwendigkeit vor, das Autoritätsprinzip wieder aufzurichten; denn hier war es nie gestürzt worden. Nirgends sind die Franzosen weniger revolutionär, als auf dem litterarischen Gebiete. Die französische Akademie ist die einzige Institution des Landes, die sich von Richelieu bis auf unsere Tage, und zwar mit demselben Namen und demselben Zweck, ja mit derselben Mitgliederanzahl erhalten hat. In der Litteratur wurde das Autoritätsprinzip Klassizität genannt, und weit davon entfernt, durch die Revolution eine Schwächung zu erfahren, hatte die Klassizität eher neue Kraft unter ihr gewonnen. Die Revolution ist eine klassische französische Tragödie. Wie alle anderen französischen Trauerspiele drapiert sie ihre Helden auf griechische und römische Art. Dieselben ahmen in Stil und Sprache die Republikaner des römischen Altertums nach, und charakteristischerweise sind es die litterarisch entwickeltsten und gebildetsten Helden der Revolution, die Girondisten,

welche das antike „Du“ und die antike Benennung „Bürger“ aufgreifen. Der Jakobiner stammt in gerader Linie von Corneille ab: derselbe Togastil, derselbe oratorische Schwung, dieselbe Vorliebe für das Lakonische und Sublime. Mit der nämlichen Leidenschaft, mit der Cromwells Soldaten sich in alte Hebräer umwandelten, deren Namen adoptierten und deren Psalmen sangen, schufen die Franzosen der Revolution sich zu antiken Römern um, und wenn der Jakobiner David, der intime Freund Robespierres, seinen Platz in der gesetzgebenden Versammlung verließ, um auf der Leinwand die Horatier oder Brutus darzustellen, welch beide Bilder 1791 ausgestellt wurden, so konnte er seine Umgebung ohne weiteres zum Modell nehmen; er brauchte als Maler keinen Schritt aus seiner Zeit herauszutreten.

Ganz wie bei ihrem Entstehen die klassische, französische Tragödie auf des eigenen Landes historischem Boden zu bauen verschmäht und, mit aller historischen Überlieferung Frankreichs brechend, ihren Schauplatz nach dem fernen Rom, in das ferne, abstrakt aufgefaßte Altertum verlegt hatte, so hatte die Revolution, ohne Rücksicht auf die gegebenen historischen Voraussetzungen, auf das Frankreich, wie es war und vorlag, das ferne, abstrakt aufgefaßte Altertum und dessen unter ganz andern Verhältnissen entstandene Republiken zum unmittelbaren Vorbilde genommen. Die neuen Gracchen und Horatier kopierten die alten. Frau Rolands Briefe an Buzot haben, wie des öftern bemerkt worden, eine römische Hoheit des Stils. Die Damen des Direktoriums nahmen, selbst in ihrer Tracht, zuweilen Cornelia, häufiger Aspasia zum Muster. In den Jugendbriefen Napoleons an Josephine fühlt man die sprachliche Einwirkung römischer Vorbilder, und selbst als er keines Vorbildes mehr bedarf, ist seine Ausdrucksweise klassisch wie sein Profil. Auch sein Geschmack war klassisch. Man kennt seine Vorliebe für „die Regeln“ und für Corneille. Selbst jene Schriftsteller, die, wie Raynouard, unter seiner Regierung

einen Anlauf zu einer Art Opposition nehmen, halten sich streng an die klassische Spur. Wer Werners „Die Söhne des Thals“ mit Raynouards „Les templiers“ vergleicht, wird die Wahrnehmung machen, wie verschieden ein und derselbe Stoff aufgefaßt ist. So mystisch und unverständlich, so überspannt und phantastisch wie der deutsche Dichter in der Behandlung seines Stoffes ist, so ordentlich und regelrecht ist der französische mit seinen vorgeschriebenen Alexandrinern, seinem König und seiner Königin, seinen fünf Akten und seinen drei Einheiten. Das Stück ist eine Art Prozeß zwischen Staat und Kirche. Der König führt ganz ordnungsmäßig seine Sache, sodann die Tempelherren ganz ordnungsmäßig die ihre, worauf sie ganz ordnungsmäßig verbrannt werden — ordnungsgemäß, denn wir bekommen selbstverständlich so wenig als möglich davon, wie von dem, was vorhergeht, zu sehen und hören nur in einem jener langen Schlußberichte, welche schon bei Euripides die Katastrophe enthalten, das Geschehene mitteilen. Und die Versform ist hier noch dieselbe, die jener Unheilstifter Boileau dekretiert hatte. Der Sinn des Satzes, der von der Cäsur halbiert worden, endet mit dem Verse, und die Verse gleichen einander, wie eine Kümmelbretzel einer andern oder ein Batzen einem andern Batzen gleicht. Sie haben weder Harmonie, noch Fluß, noch Rhythmus, noch Reim; denn „larmes“ und „armes“, „époux“ und „coups“, „souffrir“ und „mourir“ sind kaum Reime zu nennen, diese Verse sind wirbellose Weichtiere und haben mit solchen auch das gemein, daß sie, mitten entzwei geschnitten, kaum weniger lebendig als zuvor erscheinen.

Manche der hervorragendsten Schriftsteller haben daher in ihrer Form die vollste Ähnlichkeit mit ihren verhaßtesten Gegnern, den Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts. Das gilt vor allem von de Maistre. Sein Mangel an historischem und kritischem Sinn, sowie an religiöser Inbrunst, sein Hang zu dogmatischen Systemen, seine Rechthaberei, die sich in Raisonnements

ohne Geschmeidigkeit Luft machte, alles dies im Vereine, was so ganz dem achtzehnten Jahrhundert entstammte, kam in der Form des achtzehnten Jahrhunderts zum Ausdruck. Bonalds kalte, demonstrierende Sprachform, seine Sucht, alles auf Formeln zurückzuführen, seine Behauptung, eine mathematisch sichere Beweisführung zu liefern, kennzeichnen ihn gleichfalls nur zu deutlich als das Kind desselben achtzehnten Jahrhunderts, das Condillac erzeugte, als das Produkt desselben Zeitgeistes, den er bekämpfen wollte. Der Unterschied besteht darin, daß Condillac ebenso klar und logisch ist, als Bonald willkürlich und inkonsequent.

Sowohl diese Prosa als jene Poesie haben einen gemeinsamen Charakterzug, der die ganze Form beherrscht, den des Raisonnements. Gegen diesen Herrscher macht die Litteratur zum erstenmal mit Madame de Staëls Stimmungsstil und Chateaubriands farbenreicher Prosa Front. Stimmung und Farbe sind die beiden großen Verbannten, die, am längsten fern, zuerst zurückkehren. Und seltsamerweise gelangt Chateaubriand nicht allein durch sein Talent, auch selbst durch seine Ästhetik dahin, als Empörer gegen das Autoritätsprinzip in der Litteratur aufzutreten, gegen eben jenes Prinzip, das er mittelst der Litteratur zur Geltung bringen wollte. Hatte sie doch, von der Stunde an, wo die klassische Poesie ihren Einzug gehalten, ihre Inspirationen ausschließlich im heidnischen Altertum und der heidnischen Poesie gesucht. Jetzt hingegen forderte er die Dichter auf, für die ganz entgegengesetzte Poesie des Christentums Auge und Ohr zu haben, wie Auge und Ohr ihrer Landsleute dafür zu erschließen, und geriet so um der religiösen Überlieferung willen, in Streit mit der litterarischen Tradition. Er ist zugleich neu durch seine litterarischen Prinzipien und veraltet durch seine sozialen und politischen Ideen, eine Gestalt mit einem Doppelantlitz, bei der alle die modernen Stimmungen, in poetischem Ausdruck unter einer unbeweglichen Maske von Respekt für alle die offiziellen Autoritäten

der Vergangenheit hervorbrechen. Er ist, zumal durch seine Form, der Romantiker vor der Romantik. Als daher erst Lamartine, dann Hugo nach seinem Beispiele die heidnische Mythologie aufgeben und der christlichen ihre Stoffe entnehmen, werden eine Weile die Zeitgenossen an ihnen irre, unsicher, ob sie in diesen Bestrebungen, die Heiligkeit der Religion auf neuen Wegen zu verkünden, einen konservativen oder einen der Regel trotzenden Geist erblicken sollen, bis endlich nach und nach der Keim zu einem Umsturze des Autoritätsprinzips, der in dem litterarischen Ausgangspunkte lag, sich so kräftig entfaltet, daß die neue Schule eine andere Physiognomie erhält.

Es ist interessant, die Entwicklungsstadien in den verschiedenen Vorreden Victor Hugos zu seinen Oden zu verfolgen. In der ersten, nur einige Zeilen langen (von 1822), erklärt der junge Dichter, daß wahre Poesie nur von den monarchischen Ideen und dem religiösen Glauben aus beurteilt werden könne. Erst das neue Jahrhundert, meint er, hat der Welt die Wahrheit offenbart, daß die Poesie nicht auf der Form der Ideen, sondern auf den Ideen selbst beruhe. In der zweiten Auflage (vom selben Jahre) setzt er sodann weiter auseinander, daß es vor allem gelte, die verschossenen, unechten Farben der heidnischen Mythologie durch das echte Kolorit der christlichen Theogonie zu ersetzen. Es gelte, die Ode jene strenge, tröstende, religiöse Sprache führen zu lassen, deren eine alte, taumelnd aus den „Orgien des Atheismus und der Anarchie“ heraustretende Gesellschaft so dringend benötigt sei.

Was ihm jedoch besonders am Herzen liegt, ist, nicht des Dünkels fähig gehalten zu werden, eine Bahn brechen, eine Kunstform schaffen zu wollen. In der Vorrede von 1824 werden dieselben Beteuerungen, und zwar in höchst charakteristischen Ausdrücken wiederholt. Man fühlt jedoch, daß der junge Dichter einer Kritik gegenübersteht, die seine Wege mit Argwohn verfolgt, und daß das Stichwort „romantisch“, in dem Sinne von Über=

treter der Regeln der Klassizität, sich ihm bereits an die Fersen geheftet. Er ist eifrig bestrebt, seine litterarische Rechtgläubigkeit darzuthun: Wessen man bedarf, ist nicht Neuheit, sondern Wahrheit. Dies das Bedürfnis, dem er Rechnung tragen will. Der Geschmack, „der nichts anderes ist, als die Autorität in der Litteratur," zeigt ihm indessen gerade, daß Werke, die in Bezug auf den Inhalt wahr seien, es auch in Bezug auf die Form sein müßten. So gelangt er zu der Forderung nach „Lokalfarbe", welcher die klassischen Schriftsteller kaum in vollem Maße entsprochen hätten.[1] Übrigens müsse man selbstverständlich religiös die Regeln befolgen, welche Boileau der Sprache auferlegt habe.

Vom Dichter lehrt er, daß er gleich einer Lichtsäule vor den Völkern einherschreiten und sie zu den großen Prinzipien der Ordnung, Moral und Ehre zurückführen müsse. Es sei ein Mangel des Jahrhunderts Ludwig „des Großen" gewesen, daß die Schriftsteller nicht das Christentum, statt der heidnischen Götter anriefen. Hätten sie dies gethan, so würde, meint er naiv, „der Triumph der sophistischen Schriften" im achtzehnten Jahrhundert sich weit schwieriger gestaltet haben. Was würde aus der Philosophie geworden sein, wenn die Sache Gottes vom Genie statt, wie jetzt, allein von der Tugend verfochten worden wäre.

Er wehrt sich aus Leibeskräften gegen die Bezeichnung romantisch. Er gesteht, er für sein Teil sei darüber „völlig unwissend, was man unter klassischer und romantischer Kunstform versteht," und im Gegensatz zu all den Salbadereien, die in damaliger Zeit über diesen Gegenstand vorgebracht wurden, erklärt er die ganze Einteilung mit folgenden verständigen Worten für schal und sinnlos: „Es ist etwas Anerkanntes, daß jede Litteratur von dem Klima, den Sitten und der Geschichte des Volkes, dessen Ausdruck sie ist, ein stärkeres oder schwächeres Gepräge empfängt.

[1] Vergl. die romantische Schule in Frankreich. S. 23.

David, Homer, Virgil, Tasso, Milton und Corneille, diese Männer, die je ein Volk und eine Poesie repräsentieren, haben nichts anderes miteinander gemein, als das Genie," können folglich nicht in klassische und romantische Geister eingeteilt werden. Er kehrt sich gegen die Behauptung, daß die litterarische Erneuerung (offenbar die Chateaubriands) ein Resultat der politischen Revolution wäre. „Die jetzige Litteratur kann zum Teil ein Resultat der Revolution sein, ohne deshalb deren Ausdruck sein zu müssen. Die bürgerliche Gesellschaft der Revolution hatte ihre Litteratur, häßlich und thöricht wie diese. Jene Litteratur und jene Gesellschaft sind miteinander gestorben und werden nicht wieder aufleben. Die Ordnung feiert allenthalben in den Institutionen ihre Wiedergeburt, sie feiert sie auch in der Litteratur . . . . . Gleichwie die Revolution von Schriften ausging, so ist die gegenwärtige Litteratur der vorgreifende Ausdruck der religiösen und monarchischen Gesellschaft, die ohne Zweifel aus jenen Ruinen erstehen wird."

Hugo täuschte sich: jene Litteratur war eben der genaue Ausdruck des Geisteslebens ihrer Zeit, und die litterarischen Reformversuche, die so große Besorgnis erregten, in der That die Vorläufer einer litterarischen Umwälzung. Denn sie versetzten dem Glauben an die Autorität als Autorität, in diesem Falle dem Glauben an Boileau, den Todesstoß. Von dem Augenblicke an, wo man Flecken selbst an dieser Sonne entdeckte, konnte der Zweifel nicht mehr auf jene wenigen Punkte beschränkt werden, an denen er sich zuerst vorsichtig und bescheiden hervorgewagt. Die litterarische Überlieferung war ein Prinzip; man hatte es anzunehmen oder zu verwerfen.

In Hugos vorletzter Vorrede zu den Oden, 1826, fühlt man, wie sein Grübeln, das sich beständig um den Lieblingsbegriff jener Zeit, die Ordnung dreht, im Begriff ist, ihn von den litterarischen Küsten hinweg auf das offene Meer hinaus zu treiben. Er hat

hier entdeckt, daß Ordnung doch etwas anderes als jene Regelmäßigkeit sei, die durch Zucht und Zwang erreicht werde. In einem Vergleich, welcher einem Jünglinge nahe lag, der wie er in der Umgebung von Versailles aufgewachsen und dessen Knabenlektüre Chateaubriands Schilderungen der üppigen Landschaften Nordamerikas gebildet, denkt er sich den Garten von Versailles mit seinen zu regelmäßigen Figuren zugestutzten Bäumen neben einem Urwalde der neuen Welt und ruft: „Wir wollen nicht fragen: Wo ist hier die Pracht, wo die Größe und Schönheit? sondern einfach: Wo ist hier die Ordnung, wo die Unordnung?“ Er erkennt nun, daß die Regelmäßigkeit nur die äußere Form betreffe, die Ordnung aber aus dem Grunde der Dinge selbst hervorgehe und eine Folge der einsichtsvollen Verteilung ihrer Elemente sei. „Man ist, sagt er, nicht klassisch, weil man sklavisch den Spuren folgt, welche andere dem Pfade aufgedrückt.“

Schritt für Schritt sind wir ihm auf der Bahn gefolgt, die ihn zum Bruch mit dem litterarischen Autoritätsprinzip führt. Noch ein Jahr und er schüttelt das Joch ab, übernimmt die Führerschaft über die romantische Schule in Frankreich und erklärt in deren erstem Manifeste, der Vorrede zu Cromwell, daß es in der Litteratur, genau so wie in der Politik, eine Vergangenheitsherrschaft gebe, und daß das alte Regime dem jungen Geschlecht wie ein Alp auf der Brust läge. „Die Schleppe des achtzehnten Jahrhunderts reicht noch in dieses herüber, sollten aber wir jungen Männer, die wir Bonaparte gesehen haben, uns nicht für zu gut halten, diese Schleppe zu tragen?“ Wie man sieht, beruft er sich nun, ganz im Gegensatze zu dem Geist der Restaurationszeit, auf Napoleon als auf eine Art von Befreier. Und er spricht von „jener geschminkten, gepuderten und mit Schönheitspflästerchen bedeckten Poesie, jener Litteratur mit Fischbeinröcken und Falbeln.“ Nun richtet er seine ersten Keulenschläge wider Boileau. So neu Lamartine, an Form sowohl wie an Inhalt,

erschienen war, er hatte doch viele von den klassischen Umschreibungen beibehalten. Trotz seiner Abneigung gegen die Leier, hatte er ihrer oft genug in seiner Poesie erwähnt, und er zog das abstrakte Wort oft genug dem konkreten vor. In den Oden hatte Hugo noch die alte sprachliche Etikette beobachtet (er bezeichnet z. B. den Konvent mit dem Worte „Senat") und nur einzelne schüchterne Versuche einer metrischen Erneuerung der alten Form vorgenommen, die den Zweck hatten, den Odenstil weniger steif und schwer zu machen. Jetzt ging er rücksichtsloser zu Werke.

Jene Etikette war von folgender Beschaffenheit. Man verfügte über eine kleine Sammlung von edlen Ausdrücken, von auserkorenen Worten, eine Art Elite der Sprache, die einzig Zutritt zur Poesie hatte. Man sagte nicht Degen, sondern Schwert, nicht Soldat, sondern Krieger, sprach auch nicht von Gewehren und Messern, ungefähr wie man in der dänischen Poesie lange nichts anderes anerkannte als Rosen und Lilien, Veilchen und Waldmeister, und wenn es hoch kam, noch ein Dutzend Blumen als Repräsentanten der unzähligen Pflanzenarten. Die Folge davon war, daß der Wortvorrat äußerst beschränkt war, daß es an edlen Reimen nur einige Hundert Paare gab, und daß dieselben Wendungen, die stets wiederholt werden mußten, dieselben Ideen und Gefühle mitschleppten. Die poetische Rhetorik war ungefähr ein Seitenstück zu dem, was die geistliche Rhetorik unserer Tage ist. Erhaben nannte man den feierlichen Wortschwall, der die Dinge, möglichst ohne sie beim rechten Namen zu nennen, besprach, und wiederum nur jene Dinge, die den Menschen so wenig als möglich an seine irdische Natur, an die körperliche Seite seines Wesens erinnerten. Komisch war infolgedessen jede unbefangene, unzweideutige Bezeichnung der Dinge, sobald sie in einer Kunstform vorkam, die, wie man meinte, das Privilegium auf den hohen Stil hatte. Bei der Aufführung von Lebruns „Cid" rief das Wort „chambre" (Schlafzimmer) ein Murren des Mißfallens hervor.

Daher weckte der gleichzeitig mit dem ersten Auftreten des Romantismus gemachte Versuch, Shakespeare in Frankreich einzuführen, so großes Entsetzen. Bekanntlich fiel „Othello", als man das Stück in Alfred de Vignys Übersetzung auf dem Odeon, also vor einem Studentenpublikum, dem freisinnigsten und wenigst zimperlichen von Paris, aufführte, durch, weil das Wort „Schnupftuch" genannt wurde.

Graf Alfred de Vigny, der, 1797 in einer altadeligen Familie geboren und in legitimistischen Traditionen erzogen, schon 1814 als Lieutenant in den Dienst des Königs trat, entwickelte sich rasch zu einem der interessantesten, selbständigsten Geister des Zeitalters und ergriff auf vielen litterarischen Gebieten eine Initiative, der Hugo nur folgte. Vor Hugo schrieb er einen historischen Roman in Walter Scottischer Manier (Cinq-Mars, 1826), vor Hugo brachte er ein Drama zur Aufführung, das durch seinen Stil die Gemüter in starke Bewegung versetzte (die Übersetzung von Othello in gereimten Versen, 1829), und früher als Hugo bahnte er selbst die freiere und geschmeidigere Versform im lyrischen Gedichte an.

Man darf sich indes nicht wundern, daß Hugo zu einer Zeit, wo die Autorität von allen Seiten gestützt und aufrecht erhalten wurde, sich ursprünglich nach allen jenen Regeln richtete, ja an sie als an wirkliche Gesetze der Poesie und Sprache glaubte. Allmählich begann er ein wenig an ihnen zu rütteln, sie ein wenig zu umgehen, sie ein klein wenig, doch im tiefsten Respekt, zu bezweifeln und umzudeuten, bis es ihm nicht mehr möglich war, an ihnen festzuhalten, und er sie über Bord warf. Mit treffenden Worten hat er in einem seiner Gedichte[1] die Revolution gezeichnet, zu der es ihn schließlich trieb.

„Ja, ich bin der fürchterliche Demagoge, der barbarische Ver-

[1] Je suis le démagogue horrible et débordé
Et le dévastateur du vieil ABCD,
Causons, etc.

wüster des alten Abc, über den Du so viel Schlimmes gehört. Als ich blasses, bislang an die Bücher geschmiedetes Kind aus der Schule trat und zum erstenmal meine Augen öffnete, um Natur und Kunst zu betrachten, war die Sprache ein Bild des Königtums. Die Sprache stellte den Staat vor 1789 dar. Es gab einen Adel und gemeine Leute. Ein Wort war Herzog und Pair von Frankreich, ein anderes armer Schlucker; sie sonderten sich voneinander ab, wie die Fußgänger und Reiter in zwei gesonderten Reihen den Pont-Neuf passieren. Die Worte lebten in Kasten eingeteilt. Einige, die feinen, verkehrten mit Phädra, Jocaste, Merope, wahrten das Dekorum und durften nach Versailles in den Karossen des Königs fahren, andere, der Bettlerschwarm, der Pöbel, die gewöhnlichen Leute, waren in den Dialekten zu Hause, ja lebten auf den Galeeren der Diebessprache und hatten weder Perücken noch Strümpfe. — Da kam ich Räuber, und ich rief: Warum sollen die da immer den Vortritt haben und diese andern immer hinterdrein kommen? Und mit der ganzen Kraft meiner Lungen schnaubte ich die alte ehrwürdige Akademie, die alle diese Gleichnisse ängstlich unter ihren Unterröcken barg, schnaubte ich die im Karree aufgestellten Bataillone der Alexandriner an, daß Worte und Verse durcheinander wirbelten. Ich setzte dem alten Lexikon eine rote Mütze auf und rief: Kein Wort ist fürder Senateur, kein Wort fürder bürgerlich. Ich rief einen Sturm auf dem Grunde des Tintenfasses hervor und vermengte die schwarzen Scharen der Worte mit den weißen Schwärmen der Ideen und sprach: Es giebt kein Wort, worauf nicht die Idee in ihrem reinen Fluge, noch frisch und feucht vom Himmelsblau, herniederschweben und ruhen könnte."

Noch aber ist Hugo, selbst wenn er zweifelt, nicht so weit. Noch nennt er seine Poesie selbst „Cavalierpoesie" und kennzeichnet mit diesem an die englische Restauration erinnernden Worte sich ausschließlich als den Dichter der Restauration. Allein woran er scheitert, ist die Unmöglichkeit, die religiöse und litterarische Überlieferung in

Einklang zu bringen. In den Balladen wird dies besonders fühlbar. Hugo zieht die alten Erinnerungen aus dem Mittelalter und der Lehnszeit ans Licht. Was kann loyaler sein! Allein die Litteratur der Zeit Ludwig XIV. hatte mit dem Mittelalter und seinen Erinnerungen vollständig gebrochen. Was also kann minder klassisch sein! Eine der Balladen schildert einen Hexentanz (La ronde du sabbat), eine andere spricht von Sylphen und Feen: der ganze farbenreiche Aberglaube der alten Volkssagen lebt wieder auf, man ist nicht weit von der Romantik entfernt. Endlich ist der Ton dieser Gedichte nicht klassisch. Hier wie in Dänemark und Deutschland ist es der Ton des Volksliedes, der den vornehmen, gelehrten Buchstil ablöst. Diese Poesie hat außerdem ein neues nationales Element (Le géant, Le pas d'armes du roi Jean), das sich von der Antike dem alten Frankreich zuwendet. Chateaubriand war auch bezüglich des Nationalen vorangeschritten; seine Schilderungen der alten Gallier in den „Märtyrern" waren die ersten Versuche dieser Art und beeinflußten, nach Augustin Thierrys eigenem Geständnisse, noch den nachmaligen Verfasser des „Zeitalters der Merowinger", gaben also den Anstoß zu einer farbenreicheren, lebendigeren Geschichtsschreibung. Doch selbst dieses Element, das heimatliche, war neu und fremd in der französischen Poesie und mußte der Überlieferung gegenüber als aufrührerisch erscheinen. Bald wurden mit dem altfranzösischen Inhalt auch die altfranzösischen Versformen erneut. Auch hier machte Chateaubriand wieder den Anfang mit seinem lieblichen, mit den schönen Zeilen anhebenden Emigrantenliede:

Combien j'ai douce souvenance
Du joli lieu de ma naissance!
Ma soeur, qu'ils etaient beaux, ces jours
De France!

dem er in seiner Novelle „Les aventures du dernier Abencerage" Platz gab, und welches an dem Grabe, das er sich in den Granitfelsen bei St. Malo, dem Meere zugewandt, hatte aushöhlen

lassen, an dem Tage gesungen ward, an dem man seine Leiche hineinbettete. Und mit einem Male klingen die Töne aus der Zeit Ronsards und der Plejade bei de Vigny, bei den Brüdern Deschamps, bei Sainte-Beuve und Hugo wieder.

Im Mai 1828 schrieb de Vigny in „Madame de Soubise" Strophen wie diese:

La voyez-vous croitre,
La tour du vieux cloître
Et le grand mur noir
Du royal manoir?
Entrons dans le Louvre.
Vous tremblez, je croi,
Au son du beffroi?
La fenêtre s'ouvre,
Saluez le roi.

Im Juni 1828 folgt ihm und überbietet ihn Hugo mit den meisterhaften Versen im „Turnier des Königs Johann":

Cette ville
Aux longs cris,
Qui profile
Son front gris,
Des toits frêles,
Cent tourelles,
Clochers grêles,
C'est Paris!

Die Kunstform, die malerische Kraft, der Wohllaut und die bündige Kürze, welche de Vignys und Hugos Strophen auszeichneten, waren etwas ganz neues in der französischen Poesie.

Von dem Augenblicke an, wo die religiöse und monarchische Überlieferung der Litteratur wieder aufgepfropft wurde, schien das Autoritätsprinzip einen großen, wesentlichen Sukkurs erhalten zu haben. Bald aber zeigte es sich, daß die christliche Überlieferung nicht mit der litterarischen zusammen gedeihen konnte. Sie entwickelte sich innerhalb derselben und unter ihren Fittigen, gleichsam in ihrem Schoße; bald aber entpuppte sie sich als ein oppositionelles Prinzip, und das Autoritätsprinzip in seiner litterarischen

Form wurde durch die Macht der Konsequenz beiseite gedrängt, ja von dem neuen Geiste, der nur das wirkliche, d. h. das religiös-politische Autoritätsprinzip verfechten zu wollen schien, gesprengt.

Es bleibt uns noch zu sehen übrig, wie die Autorität als reelles Prinzip dahin kam, das Schicksal des formellen und litterarischen Autoritätsprinzips zu teilen.[1]

[1] Victor Hugo: Odes et Ballades. Cromwell. — A. de Vigny: Poésies complètes. — Emile Deschamps: Poésies. — Antony Deschamps: Poésies. — Raynouard: Les templiers.

XII

An einem düstern, nebligen Februartage des Jahres 1854 gab in Paris eine kleine Schar von Freunden einem der berühmtesten Männer Frankreichs das letzte Geleite. Zwischen zwei Reihen von Soldaten, die jedoch nicht als Ehrenwache zugegen waren, sondern nur um die Ordnung aufrecht zu erhalten, bewegte der Zug sich nach dem Armenkirchhofe, zum „Schachtgrabe". Der Tote hatte es so gewollt. Als die Erde auf den Sarg geschüttet war, frug der Totengräber: „Kommt kein Kreuz?" — „Nein!" lautete die Antwort.

Kein Denkmal kündet somit, wohin der Tote gebettet wurde, wiewohl sein Name in ganz Europa bekannt war, und kein Kreuz bezeichnet das Grab, wiewohl der Tote Abt und Priester, ja lange Zeit der vornehmste Streiter der Kirche gewesen. Es war Lamennais, der auf seinen eigenen Wunsch so zur Erde bestattet wurde.

Félicité de la Mennais (erst spät demokratisierte er seinen Namen) wurde 1782 in St. Malo geboren. Er ist sonach gleichwie Chateaubriand Bretagner, und die Hartnäckigkeit seiner Rasse in Wesen und Charakter ist ihm angeboren. Die Männer aus dieser Provinz bilden gleichsam die Vendée der Litteratur, indem sie mit dem Worte den Kampf fortsetzten, den ihre Väter mit den Waffen geführt hatten. Er war als Jüngling schmächtig, hager und fieberisch lebhaft; er verlor früh seine Mutter und wurde dadurch nur noch fester und eigenwilliger.

Sein religiöser Beruf war lange zweifelhaft; als Jüngling

ergötzte er sich zumeist an Musik und Mathematik, an Flötenspiel und Fechtübungen, ja er hatte ein ernstliches Duell, das sich später als ein Hindernis auf dem Wege, den er betrat, erwies. Er hatte Liebschaften und schrieb Verse.[1] Er war so wenig geneigt sich dem Zwange der religiösen Dogmen zu unterwerfen, daß er sich erst in seinem zweiundzwanzigsten Jahre, als seine religiöse Überzeugung eine reifere geworden, zum erstenmal das Abendmahl zu nehmen entschloß. Er begann sich nun mit theologischen Studien zu befassen, und 1808, 26 Jahre alt, empfing er die Tonsur. Allein als er zum Priester geweiht werden sollte, erfaßte ihn ein solches Grauen vor dem Gelübde, welches er im Begriffe stand abzulegen, daß er den entscheidenden Schritt verschob, in seiner Schwermut und seinen Zweifeln ihn so lange immer und immer wieder verschob, daß er erst mit 35 Jahren zum Priester ordiniert wurde. Seine Briefe schildern die Zerrissenheit seines Gemüts alle diese Zwischenzeit über; dieses stolze Herz wand und krümmte sich bei dem Gedanken, die Herrschaft über sich fremden Händen zu überantworten. Und es wurde nicht besser, als Alles entschieden und das Gelübde unwiderruflich abgelegt war. Der erste Brief, welchen er unmittelbar nach der gefürchteten Priester-Ordination, zu der fremde Überredung ihm glücklich die Einwilligung abgelockt hatte, an seinen Bruder sendet, schildert mit düstern Farben seinen Seelenzustand: „Ich glaube, obschon man mir Schweigen auferlegt hat, es ein- für allemal zwischen uns zu einer Erklärung kommen

[1] Hier ein Paar aus seiner frühesten Jugend:

On a vu souvent des maris
Jaloux d'une épouse légère,
On en a vu même à Paris;
Mais ce n'est pas le tien, ma chère.

On a vu des amants transis,
Ainsi qu'une faveur bien chère
Implorer un simple souris;
Mais ce n'est pas le tien, ma chère.

lassen zu dürfen und zu sollen. Ich bin äußerst unglücklich, kann von nun an nicht anders als äußerst unglücklich sein. Man mag darüber räsonnieren, so viel man will, mag sich drehen und winden, so viel man Lust hat, um mir zu beweisen, daß es sich umgekehrt verhalte, es wird aller Wahrscheinlichkeit nach doch nicht glücken, mich von dem Nichtvorhandensein einer Thatsache zu überzeugen, die ich empfinde. Aller Trost, den ich empfangen kann, besteht denn in dem wohlfeilen Rate, aus der Not eine Tugend zu machen ..... Ich ersehne nur Vergessenheit in allen Bedeutungen dieses Wortes, und wollte Gott, ich könnte mich selbst vergessen."

Unter so schmerzlichen Wehen wurde bei Lamennais der Glaube an seine religiöse Mission geboren. Er überwand seine Verzweiflung; er, der immer etwas „ganz" sein mußte, ob dies von seinem vorhergehenden Standpunkte auch noch so sehr verschieden war, wurde von ganzer Seele Priester. Er fühlte sich in dem Grade als solcher, daß sein Zorn, als ihn Rom 1832 im Stiche ließ, sich vor allem in den Worten Luft machte: „Ich werde sie lehren, was es heißt, einen Priester herausfordern." — Er hatte eine starke Seele und einen beschränkten Geist, er war ein geborener Parteimann, dazu geschaffen, heftig und blindlings Partei zu ergreifen, mit leidenschaftlicher Liebe und beredtem Haß das zu verfechten, was er im Augenblicke für die unbedingte Wahrheit hielt. Als er daher der herrschenden Idee des Zeitalters begegnet, wird er ein Streiter wie kein zweiter für dieselbe, der eifrigste, der konsequenteste, der aufrichtigste und unerschrockenste aller Verfechter des unumschränkten Autoritätsprinzips und der unbedingten Unterwerfung, die es fordert. Er, dessen Gemüt sich so krampfhaft dagegen gesträubt hatte, Vernunft und Selbstbestimmung in die Hände der Kirche niederzulegen, er, der einzige wirkliche Geistliche der neukatholischen Schule, scheint gleichsam den andern Menschen keine besseren Lebensbedingungen, als sie ihm selbst beschieden waren, gegönnt zu haben. Wenn er in einer

Sprache, in der dumpf der Sturm grollt, das Evangelium der Autorität und des Gehorsams verkündet, fühlt man bei ihm noch mehr als bei jedem andern die persönliche Leidenschaft sich in der allgemeinen Forderung sättigen und merkt, wie das Ich, das sich selbst ein- für allemal unter die Autorität hat beugen müssen, sich gleichsam dadurch wieder zu Ehren bringt, daß es das Denken und das Wollen aller andern Persönlichkeiten knickt und unter jene Regel zwingt, welche er, als ihr Organ auftretend, zu der seinen macht.

Ungestüm und störrig, selbständig wie er war, anerkannte er in seinem eigenen Lager wahrlich keine Autorität. Seine Auslassungen über die andern Führer der Schule geben eine hübsche Blütenlese von Sarkasmen. Über Bonald z. B. eine Äußerung wie die folgende: „Arme Menschheit! Ich weiß nicht, wieso bei dem Worte „Mensch" mir Herr von Bonald einfällt. Der Übergang ist jäh. Man sagt, daß der arme Mensch in letzterer Zeit äußerst schwachsinnig geworden sei." Über Chateaubriand: „Der König und er, er und der König, das ist Frankreichs ganze Geschichte ..... Man begreift nicht und niemand weniger als er selbst, daß Europa seiner Talente entraten kann. Er prophezeit, Europa werde das übel bekommen." Über Frayssinous, der als Haupt des Gallikanismus sein Gegner war: „Sie halten ihn für gemäßigt, weshalb? Weil man Sie auf etwas Kaltes in seinem Wesen aufmerksam machte, das Sie für Mäßigung ansahen. Es ist aber nichts als verstockter Haß." Das ist der Ton in seinen Briefen. Gleichwohl lag in seiner kräftigen, nicht gerade blindlings vom Augenblick beherrschten, doch blind auf ihr Ziel losstürmenden Seele das Zeug, aus dem sich ein Streiter ohnegleichen für die unbedingte Autorität der Kirche schaffen ließ, allerdings, wie sich zum Schlusse zeigte, ein Streiter, der sich besser darauf verstand, andern die Zucht aufzuzwingen, als sich selbst zu etwas disziplinieren zu lassen, das er nach redlichster Überzeugung verwerfen mußte.

Schon 1808 hatte er die von Napoleons Polizei mit Beschlag belegte Schrift „Erwägungen über die Stellung der Kirche in Frankreich“ verfaßt. Später hatte er mit ungemeiner Begeisterung die Rückkehr der Bourbonen begrüßt. Noch aber war er nicht berühmt. Innerhalb der Jahre 1817 bis 1823 kam jedoch ein Werk in Frankreich heraus, das alle diese Jahre über die Gemüter in Aufregung zu erhalten wußte, und über welches sich eine Polemik entspann, so heftig, daß der Verfasser sich genötigt sah, zwischen dem zweiten und dritten Bande selbst das Wort zu seiner Verteidigung zu ergreifen. Es war das Buch: „Essai sur l'indifférence en matière de religion“ von dem Abbé de la Mennais. In diesem Werke sammelt die Periode der kirchlichen Restauration zum letzten Male ihre Kräfte zu einem Hauptschlage. Hier treffen wir alle leitenden Prinzipien der Zeit mit einer Bestimmtheit, mit einer äußersten Konsequenz ausgesprochen, die gleichsam darauf hindeutet, daß der Umschlag nahe ist.

Durch seine Geistesrichtung, ja schon durch seinen Titel, bildet das Werk eine interessante Parallele zu jenem, womit in Deutschland die religiöse Wiedergeburt im neunzehnten Jahrhundert eingeleitet wurde, zu dem von Schleiermacher (im Jahre 1799) herausgegebenen berühmten Buche: „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.“ Beide Bücher kehren sich wider ein und dasselbe, wider die bei den Gebildeten allgemein herrschende Geringschätzung und Gleichgültigkeit gegenüber der Religion. Beide versuchen da, wo der Glaube erlahmt ist, die Religiosität auf einer neuen Grundlage aufzubauen. Die Nationalität der Verfasser prägt sich scharf in der verschiedenen Art, wie sie die Lösung versuchen, aus.

Der empfindsame, innerliche Schleiermacher sieht kein anderes Heil für die Religion, als unter Preisgebung aller ihrer Außenwerke sie zu ihrem innersten Kerne, dem rein persönlichen Gefühl des Individuums zurückzuführen. Er versucht auf den

Grund des Menschenlebens, auf die Tiefe, aus der sowohl das Erkennen als das Handeln entspringt, auf die Urquellen des persönlichen Daseins zurückzugehen. Er fordert seine Leser auf, sich Rechenschaft von jenem ursprünglichen Zustande der Seele zu geben, wo das Ich und der Gegenstand ineinander fließen, wo folglich weder von einem Anschauen des Gegenstandes, noch von dem Empfinden eines vom Gegenstande verschiedenen Selbst die Rede sein kann. Er bezeichnet diesen Zustand als einen solchen, den man jedesmal erlebt und doch nicht erlebt, da das ganze Leben in dessen unaufhörlichem Aufhören und Wiederkehren bestehe. Er ist, sagt er, flüchtig und durchsichtig, wie jener Duft, womit der Thau Blüten und Früchte anhaucht, schamhaft und zart, wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar, wie eine bräutliche Umarmung, ja er ist nicht bloß *wie* all dies, er ist alles dieses selbst; denn in diesem Zustande des Menschen wird die Vermählung des Alls mit der fleischgewordenen Vernunft gefeiert; in diesem Zustande ist das Individuum einen Augenblick die Seele der Welt und fühlt deren unendliches Leben als ihr eigenes. „So beschaffen," sagt Schleiermacher, „ist die erste Empfängnis jedes lebendigen und ursprünglichen Momentes in Eurem Leben, welchem Gebiete er auch angehöre, und aus solcher erwächst also auch jede religiöse Erregung."[1]

Demzufolge bezeichnet er das Gefühl, insofern es das gemeinsame Leben des Ichs und des Alls auf die beschriebene Weise ausdrückt, als Frömmigkeit. Die Gefühle bilden „ausschließend die Elemente der Religion". Es giebt für ihn sonach kein Gefühl, das nicht fromm wäre, es sei denn, daß es einem krankhaften und verderbten Zustande entspränge. Ja, er fügt in einer Anmerkung hinzu, daß dies sogar von allen den Gefühlen sinnlichen Lebensgenusses gelte, insoweit sie nicht naturwidrig oder

[1] Über die Religion. 5. Auflage. S. 50, 54, 56.

irregeleitet wären. So sucht denn Schleiermacher die Religion aus ihrem Widerstreit mit der Bildung dadurch zu erlösen, daß er sie zum Inbegriff aller höheren, ja aller gesunden Gefühle macht. Als echter Deutscher erklärt er pantheistisch den breiten Lebensstrom durch alle Wesen als die heilige Flut, die der Urquell aller Religiosität und aller Religionen sei. So hebt er jedes bestimmte Glaubenssystem auf; selbst der Glaube an Gott und Unsterblichkeit erscheint ihm nicht wesentlich für die Religion, und mit Begeisterung ruft er aus: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes."

Man sieht, daß selbst die Aufklärungsperiode der positiven Religion keinen so harten Schlag versetzt hatte, als diese Gefühlsschwärmerei. — Indem Schleiermacher solchergestalt die Religion in Gefühl auflöste, zersplitterte er zugleich ihre Autorität dadurch, daß er dieselbe der unendlichen Mannigfaltigkeit der Individualitäten preisgab. Alle Dogmen, Regeln, Vorschriften und Grundsätze verschwinden, indem er fordert, daß die einzelne Persönlichkeit sich alles auf die ihr eigentümliche Weise aneigne. Er behauptet nämlich, „wenn jemand noch so vollkommen diese Grundsätze und Begriffe versteht, wenn einer sie inne zu haben glaubt im klarsten Bewußtsein, weiß aber nicht und kann nicht aufzeigen, daß sie aus den Äußerungen seines eignen Gefühls in ihm selbst entstanden und ursprünglich sein Eigen sind, so laßt euch ja nicht überreden, daß ein solcher fromm, und stellt ihn mir nicht als einen Frommen dar, denn es ist dem nicht so; seine Seele hat nie empfangen auf dem Gebiet der Religion, und seine Begriffe sind nur untergeschobene Kinder, Erzeugnisse anderer

Seelen, die er im heimlichen Gefühl der eigenen Schwäche adoptiert hat."

So tief protestantisch, im guten (nicht-konfessionellen) Sinne dieses Wortes, ist die religiöse Wiedergeburt in Deutschland bei ihrem Ursprunge. Sie erklärt die persönliche Ursprünglichkeit für die einzige religiöse Valuta, und bezeichnet das ganze weitgedehnte Gebiet der Gefühlsinnigkeit als das Reich der Religiosität. Das Gefühl als natürlich und gesund ist immer heilig, nie vornehmlich heilig.

In dem schroffsten und lehrreichsten Gegensatz hierzu stehen die Grundsätze in dem genannten Hauptwerke von Lamennais, welches als das romanische und katholische Seitenstück zu Schleiermachers Reden das Programm der reinen Äußerlichkeit bildet. Sie lauten:

Daß das Gefühl oder die unmittelbare Offenbarung nicht das den Menschen geschenkte Mittel ist, die wahre Religion herauszufinden.

Daß der Weg der Forschung oder Erörterung nicht das den Menschen geschenkte Mittel ist, die wahre Religion herauszufinden.

Daß die Autorität das den Menschen geschenkte Mittel ist, die wahre Religion herauszufinden, so daß die wahre Religion unbestreitbar diejenige ist, die auf der größtmöglichen sichtbaren (!) Autorität beruht.

Um diese drei merkwürdigen, drolligen Behauptungen zu beweisen, hat Lamennais vier dicke Bände geschrieben, deren erschrecklich hohler Gedankengang folgender ist:

Worum es sich für uns Menschen handelt, ist ein untrügliches Kennzeichen zu finden für das, was wahr, was falsch ist. Was wir suchen, ist Gewißheit. Aber wie können wir die finden?

Aus unseren sinnlichen Wahrnehmungen vermögen wir sie nicht herzuleiten; denn unsere Sinne trügen uns, sagt Lamennais.

Daß sie die Täuschungen, die sie je für sich hervorrufen, selbst gegenseitig berichtigen und ausgleichen, ist eine Thatsache, deren er nicht erwähnt. Wir sind, seiner Anschauung nach, um so weniger dessen gewiß, daß ein notwendiges Verhältnis zwischen unseren Sinneswahrnehmungen und der Wirklichkeit der Dinge bestehe, als wir nicht einmal unserer eigenen Existenz sicher sind. Wie wir, wenn wir nicht einmal ihrer sicher sind, überhaupt jemals irgend einer Sache sicher sein können, ist eine Frage, die er nicht beantwortet.

Ebenso täuschend als die sinnlichen Wahrnehmungen soll die Überzeugung, das innere Gefühl sein, daß etwas einleuchtend ist. Ergebe die unwiderstehliche Gewalt, womit ein Grundsatz sich unserem Geiste aufdrängt, doch noch keinen Beweis für dessen Wahrheit. Ein Irrtum sei immer möglich. Daß man recht gut im allgemeinen seine Fehlbarkeit einräumen und nichtsdestoweniger sich von der Wahrheit einer Menge einzelner bestimmter Fälle überzeugt halten kann, wird nicht berührt.

Nun kommt die Reihe an die Forschung. In betreff derselben wird behauptet, daß sie zum Zweifel an allem führe, da die höchsten Grundsätze unbeweisbar seien, wobei überdies hervorgehoben wird, daß wir überhaupt keine Sicherheit für die Zuverlässigkeit der Erinnerung hätten. Dieser Angriff auf die menschliche Forschung läßt sich insofern allerdings nicht abwehren, als es natürlicherweise unmöglich ist, die Verläßlichkeit der Erinnerung anders darzuthun, als indem man diese erst zu beweisende Verläßlichkeit voraussetzt. Doch über den indirekten Beweis, welchen alle menschliche Erfahrung, welchen Bestätigung und Voraussicht für diese Annahme liefern, verliert Lamennais kein Wort.

So gelangt er denn vorläufig zum vollsten Skeptizismus. Indes würde vollständiges Zweifeln ja doch zu vollständigem Wahnsinn führen. Schon der Selbsterhaltungstrieb zwinge uns

zu glauben und diesem Glauben gemäß zu handeln. Dieser Mangel an Fähigkeit zu zweifeln, oder die Gewißheit, wenn man zweifelt, von allen andern Menschen für unwissend, verrückt oder verschroben gehalten zu werden, ist dasjenige, was der Anschauung des Abbé zufolge, die Grundlage aller Gewißheit bildet. Die allgemeine Übereinstimmung (sensus communis) wird uns dann zum Siegel der Wahrheit, und ein anderes giebt es nicht. Mangel an Einigkeit erzeugt sofort Unsicherheit und Ungewißheit. Ein Grundsatz oder eine Thatsache ist mehr oder weniger zweifelhaft, je nachdem sie mehr oder minder allgemein angenommen und bezeugt sind. Für Lamennais ist sonach dies die Definition einer Wissenschaft: Eine Wissenschaft ist eine Sammlung von Ideen oder Thatsachen, über welche man einig ist. Gleich den englischen empirischen Philosophen der neueren Zeit, doch von einem andern Ausgangspunkte aus, läßt er selbst bei der Geometrie kein anderes Fundament gelten als die Einigkeit. Wenn so mancher Irrtum in der Wissenschaft für wahr angenommen wurde, so liegt dies seiner Anschauung nach daran, daß sie sich nur auf eine, im Verhältnis zur Menschheit geringe Anzahl von Menschen erstreckt. Was sind, ruft er aus, einige hundert Gelehrte gegen das Menschengeschlecht! Er vergißt sonderbarerweise, daß sich das Geschlecht nie auch nur über eine einzige wissenschaftliche Wahrheit geeinigt hat, ehe nicht die Männer der Wissenschaft sie entdeckten, noch überhaupt ursprünglich über irgend einen Glauben einig gewesen ist.

Er fragt sodann: Wenn zwei Personen miteinander uneins sind, was thun sie da, nachdem sie sich vergebens gegenseitig zu überzeugen versucht haben? Er antwortet: Sie suchen ein Schiedsgericht. Allein was ist ein Schiedsgericht? Das ist eine Autorität, und diese stellt, wenn nicht die Gewißheit, so doch die Wahrscheinlichkeit zu Gunsten einer der streitigen Anschauungen fest. Da die Vernunfterwägung als solche nur Zweifel erzeugt, da der stärkste Beweis gegen die Annahme von irgend etwas

stets der ist „Du bist der einzige, der so denkt“, so gelangen wir zum Autoritätsprinzip als dem einzig wahren und entscheidenden.

Folgerichtig würde diese Anschauung dahin führen, in einem Majoritätsvotum das höchste Wahrheitszeugnis zu erblicken. Doch man sollte ja begreiflicherweise in der katholischen Religion landen. Es ist recht lehrreich, die Volten zu verfolgen, mit deren Hülfe das Autoritätsprinzip, wie es hier aufgefaßt ist, uns geraden Weges ihr in die Arme führt.

Lamennais beginnt damit, alles Lernen und Erkennen als Gehorsam gegen eine Autorität zu definieren. Wir stoßen hier wieder auf Bonalds Theorien, daß wir die Sprache auf die Autorität derjenigen hin annehmen, die sie uns lehren, mit ihr zugleich die zu unserer Selbsterhaltung erforderlichen Wahrheiten — Wahrheiten, die Gott in seinem mächtigen Wort jedem Volk geoffenbart hat. Das intellektuelle Leben, dessen Gesetz Gehorsam ist, ist daher nur ein Teilnehmen an der höchsten Vernunft, ein vollkommenes Übereinstimmen mit dem Zeugnisse, welches das unendliche Wesen von sich selbst gegeben hat. Die göttliche Vernunft, die sich mit Hülfe des Wortes mitteilt, ist der Existenzgrund der erschaffenen Intelligenzen, gleichwie der Glaube ihre wesentliche Existenzform ist. Das Gewißheitsprinzip und das Lebensprinzip sind also eins.

Da nun die Menschheit für die Wahrheit geschaffen ist, kann die allgemeine Vernunft nicht irre gehen. Anders die individuelle Vernunft, die vom Zweifel überwuchert werden kann. Trennt sich dieselbe von der Gesellschaft, so stirbt sie. Vae soli! ruft Lamennais aus, wehe dem einzelnen! Der Hochmütige, sagt er, wähnt, man fordere, er solle seine Vernunft aufgeben, wenn man verlangt, daß er sich vor der Autorität beuge. Nichts weniger als das! Die Autorität ist nur die allgemeine, durch Zeugnisse offenbarte Vernunft: „Sie beseelt und bewahrt das Weltall, das

sie erschaffen. Ohne sie keine Existenz, keine Wahrheit, keine Ordnung."

Es ist nur die Autorität, welche Gewißheit in betreff der Religion giebt. „Die Religion ist nicht bloß ein System von Kenntnissen — sie ist überdies, sie ist vorzugsweise ein Gesetz." Kein Gesetz aber ohne Autorität; diese beiden Ideen decken einander. So beruht die Religion notwendigerweise auf der Autorität, und die wahre Religion auf der größten Autorität. Sie wird als „das System jener Gesetze, die sich aus der Natur der Vernunftwesen ergeben", definiert, und diese kennen zu lernen, soll folglich die Autorität das einzige Mittel sein.

Folgen wir einmal der Verknüpfung in diesem Netz von Sophismen, um es sodann zu zerpflücken.

Der Faden ist der: Die Intelligenz entwickelt sich nur mit Hülfe des Wortes oder des Zeugnisses. Das Zeugnis existiert nur in der Gemeinschaft. Also kann der Mensch nur in der Gemeinschaft leben. Also fand notwendigerweise zwischen Gott und dem ersten Menschen Gemeinschaft statt. [Man beachte die unbewiesene Behauptung eines Adam, Bonalds Theorie, daß Gott Adam die Sprache gab, überhaupt die der positiven Religion als Autorität entnommenen Elemente als Beweis dafür, daß die positive Religion auf Autorität beruhe.] Die Notwendigkeit des Zeugnisses enthält die Notwendigkeit des Glaubens, ohne welchen das Zeugnis ohne Wirkung wäre. Also liegt der Glaube in der Natur des Menschen und ist dessen vornehmste Lebensbedingung. Die Gewißheit des Glaubens beruht auf dessen Übereinstimmung mit der Vernunft, d. h. auf der Größe der Autorität, welche das Zeugnis ablegt. Also ist Gottes Zeugnis unendlich gewiß, da es nichts anderes als die Offenbarung der unendlichen Vernunft oder der größten Autorität ist. Kein Zeugnis ist anders möglich denn in der Gemeinschaft. Also sind Autorität und Gewißheit nicht anders denn in der Gesellschaft möglich. Jede menschliche

Gemeinschaft kann nicht anders als vermöge jener Gemeinschaft existieren, die ursprünglich zwischen Gott und dem Menschen mittelst der Wahrheiten oder Gesetze errichtet wurde, welche sein Wort ursprünglich geoffenbart hat. Also können diese Wahrheiten in keiner Gemeinschaft verloren gehen, ohne daß diese selbst zu Grunde geht. Sie müssen also in allen Gemeinschaften wiederzufinden sein. Diese für die Gemeinschaft unerläßlichen Wahrheiten lassen sich nur durch das Zeugnis, das nicht Kraft noch Wirkung hat außer durch die Autorität, bewahren. Also: wie die Autorität nicht anders existiert, denn in der Gemeinschaft, so existiert keine Gemeinschaft anders, denn durch die Autorität, und wo es keine Autorität giebt, giebt es auch nirgends eine Gemeinschaft. Nun giebt es aber zwei Arten von Gemeinschaft; denn der Mensch steht teils in einem zeitlichen Verhältnisse zu seinesgleichen, teils in einem ewigen Verhältnisse zu Gott und zu seinen Mitmenschen. Diese zwei Gemeinschaften sind die politische oder bürgerliche (zeitliche) und die geistige (ewige) Gemeinschaft. Folglich giebt es zwei Autoritäten, und diese beiden Autoritäten sind jede in ihrer Ordnung unfehlbar.

Das sieht ungeheuer logisch aus; wäre ergo genug für einen Beweis, so würde es an Beweisen nicht fehlen. Doch prüfen wir die Beweisführung an ein paar Punkten.

Das Ich, sagt Lamennais, kann sich nicht allein, nicht in der Einsamkeit zum Bewußtsein seiner selbst entwickeln. Das ist wahr, und wir schließen daraus, was sich daraus schließen läßt, indem wir sagen, daß folglich das Ich sich durch ein Du entwickelt habe. Das ist ein Gedanke, den vor allem Feuerbach eindringlich ausgesprochen und variiert hat. Lamennais jedoch, der zum Ausgangspunkte die alttestamentliche Erzählung von einem einzigen Stammvater des Menschengeschlechts nimmt, baut die Lehre von der Zwiesprache dieses Menschen mit Gott, wie alles, was daraus folgt, auf diesem Grunde, der mit dem Gebäude zusammenstürzt, auf.

Lamennais will ferner das unfehlbare Kennzeichen der Wahrheit nachweisen. Dieses Kennzeichen soll die allgemeine Übereinstimmung sein. Allein worauf beruht die Autorität dieser Übereinstimmung? Hat sie einen Grund oder ist sie eine Thatsache?

Wenn sie einen Grund hat, wenn die allgemeine Vernunft die Regel für die individuelle abgeben soll, dann ist ja diese von Lamennais so verschmähte und gering geschätzte individuelle Vernunft in letzter Instanz der höchste Richter über die Wahrheit. Denn nicht nur ist sie es, die der allgemeinen Übereinstimmung einen so hohen Wert beilegt, sie ist es auch, die entscheidet, inwieweit in jedem Einzelfalle allgemeine Übereinstimmung stattfindet oder nicht.

Wenn die Autorität der allgemeinen Übereinstimmung hingegen eine Thatsache ist, d. h. etwas, das einfach aus unserer Natur fließt, so ist die Gewißheit, die sie uns einflößt, in keiner Beziehung von aller andern Gewißheit verschieden. Nun hat aber Lamennais selbst ja soeben dagegen protestiert, die Gewißheit aus einem innern Gefühl ableiten zu wollen, hat sogar unser Wissen von unserer eigenen Existenz angefochten, da die Gewißheit, deren wir bedürfen, die unfehlbare sei — was in aller Welt soll denn nun den unmittelbaren Autoritätsglauben unfehlbarer als jede andere Gewißheit machen?

Lamennais' Beweisführung gipfelt schließlich in zwei unfehlbaren Autoritäten. Man merkt an dem Worte „unfehlbar", daß die katholische Kirche nicht fern ist. Es brenzelt schon. Die Unfehlbarkeit wird als die unmittelbare Konsequenz der Autorität eingeschmuggelt.

Es giebt einen Punkt, wo alle Theoretiker der kirchlichen Erneuerung sich begegnen, einen Punkt, worüber de Maistre, der sie einleitet, mit Lamennais, der sie abschließt, vollkommen einig ist, so bedingt auch (wie aus seinen Briefen hervorgeht) der Beifall ist, den er den sonstigen Paradoxen seines jüngsten Schülers

zollt. Er betrifft die päpstliche Unfehlbarkeit. Man bedenke, daß im vorigen Jahrhundert die päpstliche Macht tot schien. Ein Papst hatte mit Voltaire in Briefwechsel gestanden und die Zueignung seines „Mahomet" angenommen. Der Papst selber hatte seine getreuen Janitscharen, die Jesuiten, abgeschafft. Die religiöse Reaktion wird sonach damit eingeleitet, daß man wieder für die Bedeutung des Papsttums eintritt, ja diese, selbst vom katholischen Standpunkte aus betrachtet, übertreibt. de Maistre hatte gesagt: Ohne Papst keine Autorität; ohne Autorität kein Glaube, d. h.: ohne Papst kein Glaube. — So wird die Oberhoheit des Papstes zum eigentlichen Kern und Prinzip des Christentums, bis in unseren Tagen der Papst (bei Bischof Ségur) zu einem Sakramente wird, zu „Jesu wirklicher Gegenwart auf Erden".

Bei de Maistre war der Gedankengang folgender: Es giebt keine Religion ohne eine sichtbare Kirche, es giebt keine Kirche ohne Regierung, keine Regierung ohne Souveränetät und keine Souveränetät ohne Unfehlbarkeit. Er appellierte an das Prinzip von der Unverantwortlichkeit des Königs. Es war ihm im wesentlichen dasselbe wie die Unfehlbarkeit in betreff der Päpste. Jede Regierung, sagt er, ist ihrem Wesen zufolge unbedingt, duldet keine Widersetzlichkeit; von dem Augenblicke an, wo man sich unter dem Vorwande gegen sie auflehnen darf, daß sie ungerecht sei oder irre, existiert nichts mehr, was eine Regierung genannt werden kann. Ja, er bemühte sich, wie wir gesehen, durch Analogien aus dem Seewesen und dem Rechtswesen nachzuweisen, wie vertraut man auf allen andern Gebieten des Lebens mit dem Unfehlbarkeitsgedanken sei, an den es, sobald vom Papst die Rede ist, zum guten Ton gehöre, Anstoß zu nehmen.

Diese scharfsinnige Verteidigung hat unstreitig alle die Vorzüge, welche die Verteidigung einer zum voraus verlorenen Sache besitzen kann. Daß man den weltlichen Souverän als unfehlbar betrachten muß, wiewohl er es nicht ist, beweist doch noch nicht,

daß der Papst als Souverän der Kirche es thatsächlich ist. Daß es stets eine oberste Macht geben muß, welche die äußere Unterwerfung fordern kann, beweist doch noch nicht, daß diese Macht auch mit Recht den Anschluß der Geister fordern kann. Oder ist es etwa an der äußeren Unterwerfung genug? de Maistre giebt dies im Grunde zu. Er sagt: „Was das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes selbst betrifft, so haben wir kein Interesse daran, es in Zweifel zu ziehen. Wenn sich eine jener theologischen Fragen darbietet, welche notwendigerweise dem Urteilsspruche einer höchsten Instanz unterworfen werden müssen, so ist es für uns nicht von Interesse, ob dieselbe auf diese oder jene Weise, wohl aber, daß sie unverzüglich und ohne Appell entschieden werde."

Lamennais, der wie de Maistre zu unfehlbaren Autoritäten, der des Staates und der der Kirche, gelangt, geht, als der um eine Generation Jüngere, auf dem betretenen Wege noch um einen großen Schritt weiter als sein Lehrer. Da es sich auf die Dauer als unmöglich erweist, die beiden Unfehlbarkeiten jede in ihrem Kreise festzuhalten, trägt er keinen Augenblick Bedenken zu entscheiden, welche der beiden im Falle eines Zusammenstoßes zu weichen habe. Er zieht selbst die letzte Schlußfolgerung, indem er sagt: „Die geistliche Autorität repräsentiert das unverbrüchliche Gesetz der Gerechtigkeit und Wahrheit, die weltliche Macht hingegen die Stärke, welche die aufrührerischen Willen unter dieses Gesetz zwingt. Die Stärke ist notwendigerweise dem Gesetz, der Staat der Kirche untergeordnet. Im entgegengesetzten Falle müßte man zwei unabhängige Mächte annehmen, die eine, die Bewahrerin der Gerechtigkeit und Wahrheit, die andere blind und daher ihrer Natur nach verderblich für Gerechtigkeit und Wahrheit."[1] Eine rühmliche und für den Anfang des neunzehnten Jahrhunderts höchst bezeichnende Konsequenz.

---

[1] Du progrès de la révolution et de la guerre contre l'église.

Man lernt daraus, mit welcher Macht Lamennais die katholische Kirche ausgestattet wissen wollte. Es erübrigt uns noch, den Schlußsprung kennen zu lernen, mittelst dessen bewiesen wird, daß die katholische Kirche diejenige Autorität ist, über welche so lang und breit geredet worden. Lamennais sagt: „Bei der Wahl einer Religion beschränkt sich daher alles auf den einen Punkt, zu wissen, ob irgendwo eine solche Autorität, wie wir sie definierten, existiert, mit andern Worten, ob eine geistige und sichtbare Gemeinschaft existiert, welche erklärt [!!], sie besitze diese Autorität. Wir sagen eine sichtbare Gemeinschaft, weil jedes Zeugnis etwas äußerliches ist [man vergesse nicht, daß das Urteil der inneren Stimme verworfen wurde], wir sagen ferner, daß dieses Zeugnis den unanfechtbaren Beweis für die hier in Rede stehende Autorität liefern würde, weil dasselbe der Ausdruck der allgemeinsten Vernunft wäre.

„Gäbe es eine derartige Gemeinschaft nicht, die einzige wahre Religion würde die überlieferte Religion des Menschengeschlechtes, d. h. der Inbegriff von Dogmen und Vorschriften sein, welche durch die Tradition aller Völker geheiligt und ursprünglich von Gott geoffenbart sind.

„Giebt es hingegen eine derartige Gemeinschaft, so bilden ihre Dogmen und Vorschriften die wahre Religion." — Von dem nunmehr erreichten Höhepunkt spinnt sich der Rest der Beweisführung ganz von selbst ab.

„Seit der Zeit Jesu Christi hat die christliche Gemeinschaft unstreitig stets die größte Autorität besessen. Unter den verschiedenen Glaubensgenossenschaften kommt das Gepräge größter Autorität sichtlich der katholischen Kirche zu. Daraus geht hervor, daß in ihr allein sich alle die Wahrheiten finden, die dem Menschen unentbehrlich sind, in ihr allein die volle Kenntnis der Pflichten oder Gesetze der Vernunft, in ihr allein Gewißheit, Heil und Leben."

Da wären wir denn in den Hafen gelaufen. Doch nicht

genug, daß wir daselbst als Wrack anlangen, wir leiden noch im letzten Augenblick im Hafen Schiffbruch. Denn Lamennais gesteht am Schlusse seines Werkes mit großer Offenheit, daß alle Religionen auf Autorität beruhen, und daß nichtsdestoweniger, mit Ausnahme einer einzigen, die ursprünglichen Traditionen in ihnen allen durch Zusätze, die als Irrtümer bezeichnet werden müssen, mehr oder weniger entstellt worden seien. Und diese Irrtümer seien wieder nur kraft der Autorität als gültig angenommen worden und existieren allein durch diese. Welches Geständnis! Die ganze Beweisführung kippt damit um.

Doch Lamennais merkt das nicht. Beifällig zitiert er folgende Worte eines andern katholischen Schriftstellers: „Die katholische Religion ist eine Religion der Autorität, weshalb sie allein eine Religion der Gewißheit und der Ruhe ist.“ Voll Triumph beruft er sich auch auf den Ausspruch Rousseaus: „Wenn jemand am Sonntag ihm beweisen könnte, daß er in Glaubenssachen verpflichtet sei, sich der Entscheidung eines andern zu unterwerfen, würde er am Montag einen Katholiken aus sich machen lassen, und jeder logisch denkende, wahrheitsliebende Mensch würde gleich ihm handeln.“ Lamennais applaudiert, überzeugt, den Beweis dafür, daß das Individuum sich in Glaubenssachen der Autorität unterwerfen müsse, erbracht zu haben. — Welch ein Beweis!

Eines von beiden: Entweder beruht die katholische Kirche auf der allgemeinen Anerkennung ihrer Wahrheit, oder es ist dies nicht der Fall. Beruht sie darauf, so ist sie ja allgemein anerkannt und bedarf keiner Verteidigung, da sie keine Leugner hat. Beruht sie hingegen nicht darauf, so ist sie der Theorie zufolge falsch, und alle Verteidigung ist unvermögend, ihr zu helfen.

Doch damit nicht genug: Selbst diese Lehre, daß die allgemeine Übereinstimmung das Kennzeichen des Wahren abgebe, selbst diese muß ihre Wahrheit dadurch erweisen, daß sie allgemein anerkannt ist. Läßt sich nun aber eine herbere Ironie

des Schicksals denken, als die, daß sie nicht nur allgemein bestritten wurde, sondern daß die Kirche selbst 1832 diese Lehre verwarf? So stand denn Lamennais plötzlich allein mit der Lehre, daß es die Summe aller Anderen sei, welche Recht habe. Ist ein lächerlicherer Widerspruch denkbar? Ja, es ist einer denkbar, der nämlich, welcher unmittelbar darauf eintrat: daß Lamennais, als gehorsamer Sohn der Kirche sich ihrer Autorität beugend, seine Lehre von der Autorität der Kirche, als dem unfehlbaren Kennzeichen der Wahrheit, selbst aufgab und abschwor.

Doch wir brauchen nicht erst den Blick bis 1832 vorauszuwerfen, um zu sehen, wie die Männer des Autoritätsprinzips mit ihrem eigenen Grundsatze in Widerstreit gerieten. Was man auch verfechten mag, vor allem und jedem muß man die Freiheit haben zu reden. Das ist das Göttliche der Freiheit, daß selbst ihre Hasser ihrer bedürfen und sie anrufen. Das Journal „Le conservateur" war anfangs auf das eifrigste für Preßfreiheit eingetreten, was es später in eine arge Klemme brachte. Es war nicht gut thunlich, anderen eine Freiheit zu versagen, die man für sich selbst gefordert hatte; es war nicht gut thunlich — aber man that es. Ganz ebenso verhielt es sich in Bezug auf die Frage einer parlamentarischen Regierung oder, wie man sich damals ausdrückte, des parlamentarischen Prärogativs. Unmittelbar nach der Wiedereinsetzung des Königtums ist es die katholische und monarchische Schule, die durch ihre Journalartikel und ihre Redner das erste, aus der freien Wahl der Königsmacht hervorgegangene Ministerium stürzt. Man wollte selbst ans Ruder. So war denn die Schule des Autoritätsprinzips die erste, welche die ihr direkt zuwiderlaufenden Prinzipien in Frankreich geltend machte: die Preßfreiheit in der ausgedehntesten Bedeutung dieses Wortes und den entscheidenden Einfluß der parlamentarischen Mehrheit. Man untergrub selbst den Grund, auf welchem die Autorität ruhte.

Bei dem stolzen, leidenschaftlichen Priester Lamennais ist die

Entwicklung in dieser Richtung Punkt für Punkt zu kontrollieren. Die Charte (Verfassungsurkunde), welche mit dem Königtum ja aufs innigste zusammenhing, sicherte zum mindesten auf dem Papier die Religionsfreiheit. Allein über diese Religionsfreiheit ergrimmte Lamennais, wußte er doch, daß nur Eine Religion die wahre sei. Zu jener Zeit kam das jämmerliche Wortspiel in die Mode, daß das Recht auf Gewissensfreiheit das Recht sei, frei von Gewissen zu sein. Lamennais und seine Anhänger erklären daher, daß man seinem Gewissen folgen müsse. Das thaten, ihrer Meinung nach, die Widersacher nicht. Sie vergaßen jedoch, daß es eine Pflicht giebt, welche der, seinem Gewissen zu folgen, voraufgeht; das ist sein Gewissen aufzuklären. Wenn es unmoralisch ist, gegen sein Gewissen zu handeln, ist es nicht minder unmoralisch, sich ein Gewissen nach falschen und willkürlichen Grundsätzen zu bilden.

Im Namen des Gewissens und der Autorität protestierte demnach Lamennais gegen die Bekenntnislosigkeit des Staates, die von ihm als „politischer Atheismus" bezeichnet wurde. Er schleuderte das Stichwort in die Welt: „In Frankreich ist das Gesetz Atheist." — Ja, er ging weiter. Er sprach sich in einem berühmten Briefe, den er in das Journal „Die weiße Fahne" einrücken ließ und an den Bischof von Frayssinous richtete, dahin aus, daß das nun zu erziehende Geschlecht, das in Blut gezeugt sei, nahe dem Schafotte Ludwig XVI. und dem Altare der Vernunftgöttin, nur durch Christus erlöst, nur durch das Christentum erzogen werden könne. Doch in Frankreich war, seiner Behauptung nach, alle Erziehung atheistisch. „Übertreibe ich, Monseigneur, wenn ich sage, daß es in Frankreich Erziehungsanstalten giebt, welche in mehr oder minder enger Verbindung mit der Universität stehen, wo die Kinder in praktischem Atheismus und in Haß gegen das Christentum auferzogen werden? In einer dieser schauderhaften Höhlen des Lasters und der Gottlosigkeit hat man dreißig Zöglinge zum Tisch des Herrn gehen, die geweihte Hostie behalten

und ein Sakrilegium begehen sehen, welches vormals das Gesetz geahndet haben würde, indem sie damit die Briefe versiegelten, die sie an ihre Eltern schrieben: ..... Ein gottloses, verderbtes, aufrührerisches Geschlecht bildet sich unter dem Einflusse der Universität heran."

Man fühlte sich höchst unangenehm berührt von diesen Eröffnungen und empfand eine peinliche Verlegenheit über diese Angriffe auf das Grundgesetz des Staates aus einem Lager, auf dessen warme Unterstützung man rechnen zu können geglaubt. Als Lamennais infolgedessen großer Kälte begegnete und Verweise erhielt, statt Dank zu ernten, ging er noch einen Schritt weiter.

Wir haben bereits gesehen, wie seine Lehre dahin führte, in Kollisionsfällen die weltliche Unfehlbarkeit der geistlichen Oberunfehlbarkeit zu opfern. Allein dies hieß in Wirklichkeit soviel, als der freidenkerisch-ketzerischen Schule einräumen, daß sie recht habe, das Gepräge von Unantastbarkeit und Unwiderruflichkeit, welches die königlich gesinnten Schriftsteller dem legitimen Königtume verleihen wollten, zu verwerfen. Das hieß überdies die ganze weltliche Macht vom Papste abhängig machen. Alle Bischöfe Frankreichs antworteten mit einer Erklärung, in welcher sie für die Unabhängigkeit der weltlichen Macht vom päpstlichen Stuhle eintraten.

So stand nun Lamennais, der Mann der Autorität, im gespanntesten Verhältnis sowohl zu den geistlichen, als zu den weltlichen Autoritäten.

Sein Auftreten als Demokrat liegt außerhalb des Rahmens unserer Darstellung. Wir wollen hier nur der Keime seiner neuen Richtung, welche sich in seiner alten Autoritätslehre finden, gedenken. Denn diese Lehre hat das Hochinteressante, daß sie keineswegs von jener guten alten, brutalen Art ist, wie die Theorien, die Bonald und de Maistre unmittelbar nach der Revolution entwickelten. Die Reaktion ist hier weit mehr vernunftbestimmt, also weit weniger prinzipienfest. Jeder ernstliche Versuch,

das Autoritätsprinzip zu begründen, muß der Natur der Sache nach ihm den Todesstoß versetzen, denn die Autorität beruht nicht auf Gründen. Lamennais' Lehre, welche auf den ersten Blick dem Absolutismus so günstig scheinen mochte, zeigt sich bei näherer Betrachtung als in hohem Grade volkstümlich. Das ganze Gebäude ruhte auf der Lehre von der Autorität des Menschengeschlechts. Unter diesem Prinzip der Autorität des Menschengeschlechts aber regte sich ein anderes, und welches andere wohl als jenes alte Rousseausche, von den Reaktionsmännern so energisch bekämpfte Prinzip der Volkssouveränetät! Der Leser merkt das nicht sofort; auch der Verfasser fühlte es nicht; aber es lag dort, es schlummerte, und eines schönen Tags, da wachte es auf und wurde von allen wiedererkannt.

Lamennais wollte die Königsherrschaft durch die Herrschaft Gottes ersetzen. Allein die Gottesherrschaft war nicht populär, jedenfalls nur dann populär, wenn das Wort nach dem alten Spruche: vox populi, vox dei umschrieben wurde, wenn also Gottes Stimme die Stimme des Volkes bedeutete. Das praktische Resultat seiner Lehren war demnach nur die Schwächung der weltlichen Machtvollkommenheit, die dem Urteile der allgemeinen Vernunft unterworfen werden sollte, denn die allgemeine Vernunft, welche anfangs in der souveränen Kirche personifiziert worden war, wurde alsbald in dem souveränen Volke personifiziert. Als Lamennais damit endete, in den „Paroles d'un croyant“ die Geister aufzuwiegeln, zeigte es sich, daß er nur die Frontveränderung vollzogen hatte, nunmehr zum Besten des Volkes statt wie früher zum Besten des Fürsten die Gottesherrschaft zu begehren.

Die Julirevolution sichert ihm Preßfreiheit, und der erste Gebrauch, den er von derselben macht, ist, die Freigebung des Unterrichts und die Trennung der Kirche vom Staate zu fordern. Er hoffte auf diese Weise den gesamten Unterricht unter die Kirche gebracht und seines weltlichen Charakters entkleidet zu sehen. Als

er am Ende des Jahres 1830 das Blatt „Avenir“ gründete, war dessen Programm Trennung von Kirche und Staat. Alle Angriffe beantwortete er mit dem Appell an Rom, dessen Programm notwendig mit dem des Blattes zusammenfallen mußte und sollte; allein der Vatikan schwieg hartnäckig. Die Sache verhielt sich so, daß die päpstliche Macht für Lamennais' Liberalismus nicht im mindesten eingenommen, wie auch durchaus nicht gesonnen war, auf den Zuschuß des Staates an die Kirche Verzicht zu leisten. Als nun die Gegner ihre Behauptung, daß die Ansichten Lamennais' und seiner Mitarbeiter mit der katholischen Rechtgläubigkeit nicht in Übereinstimmung ständen, nach wie vor aufrecht hielten, reiste Lamennais, Februar 1831, nach Rom, um den Papst zu befragen, ob es, wie er sich ausdrückte, „ein Verbrechen sei, für Gott, Gerechtigkeit und Wahrheit zu kämpfen, und ob er überhaupt seine Bestrebungen fortsetzen solle.“ Man hielt ihn in Rom mit leeren Phrasen und Ausflüchten bis zum August 1832 hin.

Nunmehr erschien die Bulle, worin er, der Bekämpfer der Gleichgültigkeit in religiösen Fragen, der religiösen Gleichgültigkeit bezichtigt wurde. Es heißt hier: „Aus dieser unreinen Quelle der Gleichgültigkeit erfließt auch der absurde irrtümliche Satz, oder richtiger der Wahnwitz, daß man Allen Gewissensfreiheit einräumen und gewährleisten müsse . . . . . Aber, frug schon Augustinus, welch schlimmeren Tod der Seele giebt es, als die Freiheit zu irren! Denn so man von den Menschen jeden Zügel nimmt, der sie die Pfade der Wahrheit zu wandeln nötigt, so stürzt ihre Natur, die zum Bösen neigt, in den Abgrund hinab . . . . Hierzu gehört auch die ruchlose, nie genug zu verdammende und zu verabscheuende Freiheit des Buchhandels, jede beliebige Schrift zu veröffentlichen, eine Freiheit, die einige mit so viel Eifer zu verfechten wagen.“[1] Das hieß reinen Wein einschenken. Lamennais

[1] Atque ex hoc putidissimo *indifferentismi* fonte absurda illa fluit ac erronea sententia, seu potius deliramentum, asserendam esse ac

unterwarf sich, und sein Blatt ging ein. Es ist leicht zu begreifen, daß er das Gefühl hatte, ein Wermutskelch sei ihm gereicht worden, leicht zu begreifen, daß es nur noch eines Tropfens bedurfte, um denselben überfließen zu lassen. Er stand von nun an auf dem Sprunge, sich der Revolution in die Arme zu werfen. Er that kurze Zeit darauf diesen Sprung.

Was jedoch uns, die wir bei Lamennais' erster Entwicklungsstufe stehen bleiben, als Seelengeschichte interessiert, das ist die Wahrnehmung, wie sein kindlicher Autoritätsglaube untergraben wird, sobald er in Rom Gelegenheit hat, das Heiligtum in der Nähe zu sehen. Er schreibt privat aus Rom:

„Der Papst ist fromm und möchte das Gute; doch fremd wie er der Welt ist, befindet er sich, sowohl was den Zustand der Kirche als den der Gesellschaft betrifft, in vollkommener Unwissenheit; unbeweglich in der Finsternis, die sich um ihn verdichtet, sitzt er da und weint und betet; seine Aufgabe, seine Sendung ist, die letzten Demolierungen vorzubereiten oder zu beschleunigen, die einer Wiedergeburt der Gesellschaft vorangehen müssen, und ohne welche dieselbe entweder unmöglich oder unvollständig sein würde. Darum hat Gott ihn in die Hände von Menschen gegeben, die so niedrig stehen, als man überhaupt nur stehen kann; ehrsüchtig, geizig, verderbt, wie sie sind, rufen sie in ihrer viehischen Raserei die Tataren an, in Europa das, was sie Ordnung nennen, herzustellen."

Ist es nicht ein merkwürdiger Zufall, daß auch Lamennais zuletzt an dies Wort prallt, an dem die ganze Generation sich so

---

vindicandam cuilibet *libertatem conscientiae* ..... *At quae pejor mors animae quam libertatis erroris?* inquiebat Augustinus. Freno quippe omni adempto, quo homines contineantur in semitis veritatis, proruit jam in praeceps ipsorum natura ad malum inclinata . . . . . Huc spectat deterrima illa ac nunquam satis execranda et detestabilis libertas artis librariae ad scripta quaelibet edenda in vulgus, quam tanto convicio audent nonnulli efflagitare ac promovere.

voll erbaut hatte? Wie Victor Hugo bei seinen Versuchen, die Geschmacksautorität aufrecht zu erhalten, sich schließlich gezwungen fühlt, den Begriff der Ordnung zu kritisieren und zu erweitern, so wird Lamennais bei seinem Kampfe für den Katholizismus das Gleiche zu thun genötigt. Mit welcher Wehmut und welcher Leidenschaft schildert er nicht in seinen Briefen die Verderbtheit, die er unter jenen Stützen der „Ordnung“ in Rom gefunden hat:

„Der Katholizismus war mein Leben, weil er das Leben der Menschheit ist; ich wollte ihn verteidigen, wollte ihn aus dem Abgrunde, in welchen er mit jedem Tage tiefer hinabsinkt, emporziehen. Nichts war leichter als das. Die Bischöfe haben gefunden, es sei ihnen dies ungelegen. Blieb denn Rom. Ich reiste dahin, und ich sah die schändlichste Kloake, die jemals menschliche Blicke besudelt hat. Die riesige Abzugsrinne der Tarquinier wäre zu eng für so viel Unrat. Dort herrscht kein anderer Gott als der Eigennutz; man möchte dort gern die Völker verkaufen, verkaufen das Menschengeschlecht, verkaufen die drei Personen der heiligen Dreieinigkeit, jede für sich oder alle zugleich, um ein Stück Erde und ein paar Piaster.“

So erschien Lamennais, aus der Nähe besehen, jene Macht, zu deren unerschrockenstem Ritter er sich aufgeworfen hatte. Was Wunder, daß er eine Schwenkung vornahm; was Wunder, daß er, gleich den heidnischen Priestern der alten Sachsen, mit welchen Renan ihn verglichen hat, mit einem sicher treffenden Axthiebe selbst die Gottheit niederschlug, zu deren Altar er die widerstrebende Welt gerufen!

Doch interessanter noch als dieser Scharfblick in einem vereinzelten Punkte sind die Spuren einer auftauchenden höheren Erkenntnis im allgemeinen, die Lamennais' Briefe nun verraten. Bisher hatte er die unbedingte Wahrheit gesucht, und die Autorität war es, die sie ihm sichern sollte; nun gelangt er mit einem Mal zur Relativitätsidee, jener Idee, die dem Autoritätsprinzip am

gründlichsten und vollständigsten den Garaus macht. „Je älter ich werde, desto mehr staune ich zu sehen, wie sehr die Anschauungen, die am tiefsten in uns wurzeln, von der Zeit, in der wir leben, von der Gesellschaft, in der wir geboren sind, wie von tausend ebenso zufälligen Umständen abhängen. Denke nur, welche Anschauungen wir hätten, wenn wir um zehn Jahrhunderte früher, oder im selben Jahrhundert in Teheran, in Benares, auf Otahaiti zur Welt gekommen wären!" Es liegt mehr wahre Philosophie in diesen paar Worten, als in seinem ganzen berühmten Hauptwerke.[1]

---

[1] Vergl. G. Brandes: Die französische Ästhetik der Gegenwart. S. 97. Lamennais: Essai sur l'indifférence. Progrès de la révolution et de la guerre contre l'église. Correspondance par M. Forgues. Oeuvres inédits par M. Blaize. — Schleiermacher: Reden über die Religion. — Renan: Essais de morale et de critique. — Schérer: Mélanges de critique religieuse.

XIII

Wir haben uns in der Zeit um ein paar Jahre zu weit vorauslocken lassen, indem wir Lamennais bis zu dem Punkte folgten, wo sich sein Übergang zur Demokratie vollzog. Als 1823 sein „Essai sur l'indifférence“ fertig vorlag, wollte er noch, wie die andern Anhänger der Gottes- oder Priesterherrschaft jenes Zeitalters, mittelst der Autorität der Kirche die des Fürsten stärken.

Mittlerweile stirbt dieser Fürst, und Karl X. besteigt den Thron. Er besteigt ihn unter größtmöglicher Entfaltung von Pracht und Pomp. Man führt ihn nach Rheims, wo er gesalbt werden soll. Den 20. Mai 1825 fand die Salbung statt, und jeglicher alter kirchlicher und königlicher Aberglaube schien bei dieser Gelegenheit dem Grabe zu entsteigen. So war es ein uralter Glaube, daß gekrönte Häupter imstande seien, von den Skropheln zu heilen. Dies galt als so unbestreitbar, daß unter Ludwig XV., der gleichfalls von diesem Vorrechte Gebrauch machte, eine Dame aus Valenciennes, welche sich von den Händen des Königs hatte berühren lassen und hierauf, in der Hoffnung ihr Glück zu machen, ein ärztliches Attest einsendete, daß sie von den Skropheln völlig befreit sei, die Antwort erhielt: „Die Vorrechte, deren die Könige von Frankreich in Bezug auf die Heilung der Skropheln sich erfreuen, sind durch so unumstößliche Beweise dargethan, daß sie keinerlei neuer Zeugnisse zu ihrer Erhärtung bedürfen.“

Dies war unter Ludwig XV. Unter Karl X. zeigte man sich nicht weniger rechtgläubig. Wir haben gesehen, wie es unter

der Revolution der Ampulle mit dem heiligen Öl erging. Sie wurde zerschmettert. Das war in den Augen frommer Katholiken ein Frevel sondergleichen. Allerdings hatte der älteste Autor, der der Taufe Chlodovechs (Clovis') erwähnt, Gregor von Tours, keine Ahnung davon, daß dieses Fläschchen von der Größe einer Feige, gefüllt mit himmlischem Salböl, bei dieser Gelegenheit verwendet worden sei. Aber einige Jahrhunderte später werden verschiedene Sagen aufgezeichnet, denen zufolge, wie es in den einen heißt, der heilige Geist in Gestalt einer Taube, wie andere behaupten, ein Engel, das Fläschchen in die Domkirche zu Rheims vom Himmel herniedergebracht habe, und diese Überlieferungen, die sich als Volksglaube erhalten hatten, wurden neuerdings aufgefrischt. Der Mann, der 1793 an der Kathedrale Saint-Remi in Rheims Priester gewesen und dem die heilige Ampulle abgefordert worden war, gab die Erklärung ab, er hätte, ehe er dem Betreffenden das Kleinod einhändigte, den größten Teil der darin enthaltenen verdickten Salbe herausgenommen und brächte sie nun herbei.[1] Es fand sich überdies ein frommer Mann, der behauptete, daß er damals, als das Sakrilegium begangen wurde, einige Scherben mit Tropfen des heiligen Öls aufgelesen und sie bis jetzt bewahrt habe. Priester und Kirchenvorsteher anerkannten die Scherben als echt.

Karl X. beglückte demnach eines Tages sein Land mit der Botschaft, daß er sich mit Chlodovechs heiligem Öle wolle salben lassen. Die Scherben wurden in eine neue mit Gold und Edelsteinen besetzte Ampulle eingefügt und die kostbaren Tropfen mit andern verdünnt. Wir haben bereits bei Gelegenheit der Krönung Napoleons berührt, auf welche Weise die Salbung vor sich ging.

Den folgenden Tag, um zehn Uhr morgens, bestieg der König einen prächtigen Schimmel und ritt mit einem glänzenden Gefolge,

---

[1] Siehe die Anmerkungen zu Lamartines **Chant du sacre.**

unter Bedeckung eines Truppes Gardehusaren, zum St. Markulfs-Hospitale. Dort erwarteten ihn der erste Leibarzt und der erste Leibchirurg an der Spitze von 121 Skrophelkranken. Der König verrichtete ein kurzes Gebet in der Kapelle des Hospitals und machte sich sodann tapfer an die Arbeit des Kurierens. Der berühmte Chirurg Dupuytren entblödete sich nicht, dabei Assistenz zu leisten, indem er den Kranken bei der Komödie die Köpfe emporhielt.

Die Feierlichkeit wurde von Lamartine in einem Liederkranz (Chant du sacre) und von Victor Hugo in einer begeisterten Ode besungen. Daneben aber wurde bei diesem denkwürdigen Anlasse ein Liedchen geschrieben, das dessen Dichter alsbald einen Prozeß und eine Verurteilung zuziehen sollte. Das Lied hieß „Karl des Einfältigen Salbung" und war von Béranger verfaßt.

Der Ton der Ode Victor Hugos „Le sacre de Charles X." war, wie aus der folgenden Strophe ersichtlich, gläubig, biblisch, königstreu:

Mais trompant des vautours la fureur criminelle
Dieu garda sa colombe au lis abandonné
Elle va sur un Roi poser encore son aile:
Ce bonheur à Charles est donné!
Charles sera sacré suivant l'ancien usage,
Comme Salomon le roi sage.
Qui goûta les célestes mets,
Quand Sadoch et Nathan d'un baume l'arrosèrent
Et s'approchant de lui, sur le front le baisèrent,
En disant: „Qu'il vive à jamais!"

Bei Béranger hingegen war der Ton äußerst respektwidrig. Er wendet sich an die Sperlinge, die man nach altem Brauch in der Kirche auffliegen ließ, damit sie frei darin umherflatterten, und bittet sie, ihre Freiheit besser zu hüten, als dies die Menschen gethan. Hier ein paar Strophen zur Probe:

Français, que Reims a réunis,
Criez: Montjoie et Saint-Denis!
On a refait la sainte-ampoule,
Et comme au temps de nos aïeux

Des passereaux lâchés en foule
Dans l'église volent joyeux.
D'un joug brisé ces vains présages
Font sourir sa majesté.
Le peuple s'écrie: Oiseaux plus que nous soyez sages;
Gardez bien, gardez bien votre liberté.
. . . .
Oiseaux, ce roi miraculeux
Va guérir tous les scrofuleux.
Fuyez, vous qui de son cortége
Dissipez seuls l'ennui mortel.
Vous pourriez faire un sacrilége
En voltigeant sur cet autel.
Des bourreaux sont les sentinelles
Que pose ici la piété.
Le peuple s'écrie: Oiseaux, nous envions vos ailes;
Gardez bien, gardez bien votre liberté.

Mit Ausnahme von Delavigne, der direkt vom achtzehnten Jahrhundert abstammt und in seinen „Messéniennes“ die Prinzipien der Revolution niemals vom Nationalgefühl trennt, war Béranger der einzige Dichter, der sich außerhalb der herrschenden Gruppe von Geistern und Talenten gehalten hatte. Er war 1780 geboren und erlebte, neun Jahre alt, die Erstürmung der Bastille, ein Eindruck, der sich so wenig je bei ihm verwischte, wie der seiner Knabenlektüre Voltaire. Eine Anekdote aus seiner Kindheit verrät, wie frühe er sich seine Lebensanschauung gebildet hatte. Als Béranger, damals ein dreizehnjähriger Knabe, sich eines Tages über seine Tante, die bei einem heftigen Gewitter die Stube mit Weihwasser besprengte, weidlich lustig machte, geschah es, daß der Blitz dicht neben ihm in die Stube einschlug, so daß er eine Zeitlang völlig gelähmt dalag. Man hielt ihn für tot. Als er die Augen aufschlug, war sein erstes Wort an seine gute, fromme Tante der triumphierende Ausruf: „Nun, was hilft also Dein Weihwasser?“ Die Anekdote scheint wahr und wird mit Entrüstung von klerikalen Schriftstellern erzählt. Im selben Geiste ging er den Bourbonen zu Leibe, und ihr Weihwasser half ihnen nichts.

Zu eben der Zeit aber, da diese sich lächerlich machten, trat die seltsame Erscheinung zu Tage, daß Napoleon aus einer verhaßten in eine poetische, aus einer historischen in eine mythische Gestalt sich verwandelt hatte. Noch während er lebte, war er ein Sagenheld geworden. Die plötzliche Unbeweglichkeit, die bei ihm notgedrungen einer Thätigkeit gefolgt war, welche ganz Europa in Atem gehalten, wirkte mächtig auf die Gemüter. In Wahrheit war seine erzwungene zweite Abdankung ohne Größe und sein Plan, sich dem Schutze Englands zu übergeben, einfach unbesonnen. Allein die Engherzigkeit der Engländer kam seinem Ruhm zu statten. Die ferne einsame Felseninsel draußen im großen Ozean schien gleichsam nur der Sockel des Helden zu sein. Der wirkliche Bonaparte wurde in einen idealen Napoleon verwandelt. Die Geschichte trat ihn an die Lyrik und die Sage ab. Selbst seine ehemaligen Feinde vermochten nicht Ausbrüche der Bewunderung für diesen Mann zurückzuhalten, auf den beständig Aller Augen gerichtet waren.

Chateaubriand sprach damals das bekannte Wort, „daß Napoleons grauer Rock und Hut, auf der Spitze eines Steckens an der Küste von Brest aufgepflanzt, hinreichen würden, ganz Europa zu den Waffen greifen zu lassen.“

Béranger schrieb das seelenvolle Gedicht „Les souvenirs du peuple“, welches den Sagenhelden vielleicht am schlichtesten, schönsten, und am wenigsten in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit zeichnete, denn es schildert ihn als ebenso gutmütig wie groß. Es ist jenes Gedicht, das da beginnt:

On parlera de sa gloire
Sous le chaume bien longtemps.
L'humble toit, dans cinquante ans,
Ne connaitra d'autre histoire.

Die Erzählung von dem Kaiser ist der alten Großmutter in den Mund gelegt, die ihn zu verschiedenen Zeitpunkten ihres Lebens

gesehen hat, bald als Sieger, bald als glücklichen Vater auf dem Wege zur Notre-Dame, bald als Frankreichs Verteidiger wider die verbündeten Heere. Hier eine Strophe als Probe:

Mes enfants, dans ce village,
Suivi de rois, il passa.
Voilà bien longtemps de ça:
Je venais d'entrer en ménage.
A pied grimpant le côteau,
Où pour voir je m'étais mise,
Il avait petit chapeau
Avec redingote grise.
Près de lui je me troublái,
Il me dit: Bonjour ma chère,
Bonjour, ma chère.
— Il vous a parlé, grand mère!
Il vous a parlé!

Die Jugend, die vor kurzem froh gewesen, Reih und Glied zu durchbrechen und die tyrannische Disziplin abschütteln zu dürfen, sehnte sich nach den heroischen Tagen des Konsulats und des Kaiserreichs zurück. Sie hatte, sagt Musset, von Rußlands Eis und der Sonne der Pyramiden geträumt. Nun schien die Erde ihr leer. „Der König von Frankreich saß auf seinem Throne, und einige hielten ihm ihren Hut hin und er warf ein Almosen hinein, und andere reichten ihm ein Kruzifix, und er küßte es. Und sprachen die Jungen von Ruhm, so antwortete man ihnen: Werdet Priester! sprachen sie von Ehre, so war die Antwort: Werdet Priester! und sprachen sie von Hoffnung, von Liebe, von Kraft und Leben, beständig hieß es: Werdet Priester!“[1]

So wurden sie denn Priester. Warum und wie sie es wurden, kann man aus den Romanen ersehen, welche die Zeit schildern, z. B. aus Beyles „Rouge et noir.“[2] Es war die goldene Zeit der Pfaffen. Schon den 7. Juni 1814, drei Tage nach der Charte, ward die berüchtigte Ordonnanz erlassen, welche die zwangs-

[1] Alfred de Musset: Confessions d'un enfant du siècle.
[2] Die romantische Schule in Frankreich. S. 257 ff.

weise Feier der Sonn- und Festtage anordnete. Man sollte nun unter Androhung von Geldbußen katholisch sein. Selbst Nicht-Katholiken wurden gezwungen, ihre Häuser zu schmücken, wenn man das Sakrament vorbeitrug. Am 7. August wurde die Rückkehr des Jesuitenordens feierlich erlaubt. Aller Unterricht wurde in die Hände der Geistlichen gelegt. Man ging darauf aus, die Bedeutung der Universität zu vernichten, schon aus dem Grunde, weil ein großer Teil der studierenden Jugend an der Verteidigung von Paris gegen die Fremden, also an einem Unabhängigkeitskampfe gegen die Bundesgenossen des Königtums, teilgenommen hatte.

Von da ab macht sich in der katholischen Kirche eine vorübergehende Gärung geltend, zu welcher der Kampf von de Maistre und Lamennais gegen den Gallikanismus gehört. Durch sie wird nach Verlauf von etwa wei Dezennien eine bisher unerhörte Erscheinung herbeiführt, die wunderbare Erscheinung der Einigung der Katholiken. Katholizismus und Ultramontanismus werden eins. Und noch ein phänomenales Ereignis verwandter Art, wie keine frühere Zeit es je gesehen, erlebt unser Jahrhundert. Die kirchliche Einigkeit erstreckt sich über die eigentlichen Glaubensgenossen hinaus. Die protestantische Kirche hält der katholischen, welche sie einst als die babylonische Hure bekämpft hatte, die Hand hin. Werfen wir einen Blick auf die spätere Entwicklung der Kirche, so finden wir, daß in unsern Tagen der Unterschied zwischen dem rechtgläubigen Protestantismus und Katholizismus nur Schein ist, daß der Unterschied nur in dem Glauben an die Unfehlbarkeit der Bibel oder die des Papstes besteht. Die Protestanten verwerfen den Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts und die Kritik des neunzehnten, gehen auf die Bekenntnisse des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts zurück und finden diese nicht rechtgläubig genug. Luther ist ihnen zu weit gegangen. Schleiermacher gilt für ungläubig in dem orthodoxen Deutschland, Bossuet wird von den Katholiken Frankreichs nicht als ihr Vertreter betrachtet. Er gilt für einen

Ketzer, weil er nicht ultramontan ist. Wir sahen de Maistre sich gegen ihn aussprechen. Selbst Montalembert nennt ihn in seiner Schrift „Des intérêts catholiques“ mit einer gewissen Mißbilligung. Nicht genug damit: Die katholischen Polemiker ergehen sich in Betrachtungen über die Weltgeschichte, die zu einer Art Kreuzzug wider die großen heidnischen Geister führen, welche, wie z. B. Pindar, Plato, Virgil,[1] die Zivilisation Europas begründeten, zu einer Polemik, zu der Grundtvigs Verdammungsurteile in seiner ersten Weltgeschichte ein Seitenstück abgeben. Mit Jubel ruft daher Montalembert in der ebenerwähnten Schrift aus: „Die Lügengeschichte, Parodiegeschichte, Deklamationsgeschichte, wie sie von Voltaire, Dulaure und Schiller, die unsere Väter erzogen, verfaßt wurde, würde heutigen Tages kaum in einem Feuilleton geduldet werden.“ Man braucht nur Lamennais' Correspondance zu durchblättern, um den Eindruck zu erhalten, daß die Julirevolution zum größten Teil durch das Vorgehen der Priesterpartei verursacht war. Namentlich zeigten die Jesuiten sich als Sturmsoldaten des Fanatismus. Ganz Frankreich wurde mit Missionären überschwemmt. Ihr Glaubenseifer rührte von ihrer groben Unwissenheit her. Sie bekehrten zuweilen ganze Regimenter auf einmal, die dann von ihren Offizieren zu den Altären geführt wurden.

Der Marienkultus nahm einen Aufschwung wie nie zuvor. Es vollzog sich dieselbe Bewegung (nur rascher) mit dem Glauben an Maria, wie im Altertum mit dem Glauben an Christus. Sie verwandelte sich allmählich aus einem menschlichen in ein göttliches Wesen.

Folgen wir der Bewegung der religiösen Reaktion für einen Augenblick über die Periode, die wir behandeln, hinaus, so sehen wir, wie man mit Riesenschritten auf dem betretenen Wege fort-

[1] Siehe Saisset: La philosophie et la renaissance religieuse. Revue des deux mondes 1853. Tome I.

schreitet. Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Marias, vor welchem das Mittelalter im zwölften Jahrhundert zurückgeschaudert war, gelangt zu seiner endlichen Beglaubigung. Maria verdrängt unmerklich Christus und wird die Gottheit Frankreichs, wie sie ehedem die Italiens und Spaniens gewesen. Mit Stolz verkünden die Katholiken, daß das Jahrhundert Marias dem Jahrhundert Voltaires gefolgt sei. In einem Handbuch, nach welchem katholische Priester erzogen werden, heißt es: „Man muß die heilige Jungfrau als die Gattin des ewigen Vaters verehren, da er mit ihr und in ihr unsern Herrn Jesum Christum gezeugt hat; man muß in ihr alle die anbetungswürdigen Vollkommenheiten verehren, die Gott auf ihre Person übergehen ließ, indem er ihr in außerordentlichstem Überschwang seine Fruchtbarkeit, seine Weisheit, seine Heiligkeit und seine göttliche Lebensfülle mitgeteilt hat."[1] In einem von dem Erzbischofe Malou herausgegebenen Buche über die unbefleckte Empfängnis wird Maria als Tochter Gottes, Gattin Gottes und Mutter Gottes zu gleicher Zeit geschildert. Die Verwandtschaftsverhältnisse der Dreieinigkeit werden hier so verwickelt, daß Maria unter anderem die Tochter ihres eigenen Sohnes wird. In einem Buch des Abbé Guillon „Le Mois de Marie" wird sie sogar als eine Art Obergöttin geschildert, zu der vor allem gebetet werden müsse: „Gottes Mutter sein, das heißt, eine Art Allmacht über Gott selbst haben und, wenn man sich so ausdrücken darf, eine Art Autorität über ihn bewahren." So geht denn schließlich die Autorität bei der Madonna vor Anker.

Nach Art der alten Scholastiker verlegt man sich darauf, in den Kirchenvätern nach Beweisstellen für die unbefleckte Empfängnis zu forschen. Allein ein Geistlicher, Namens Passaglia, hat deren nicht weniger als 8000 gesammelt. Ja, der Erzbischof Malou erklärt, nicht weniger als 800 000 Beweise dafür liefern zu können.

---

[1] Manuel de piété à l'usage des seminaires. 7e édit. Paris 1835.

Es schwindelt einem. Dabei die Reliquienverehrung, die um die Mitte unseres Jahrhunderts sich hinzugesellte; denn die Reliquien, die während der Revolution aufgehört hatten, Mirakel zu verrichten, sie verrichten sie wieder für die Generation, welche die Jesuiten erzogen haben. Man findet 1844 Jesu heiligen Rock. Allein zwei Städte erheben den Anspruch ihn zu besitzen, und beide sehen ihren Rock von einem Papste als den einzig echten anerkannt. Man wallfahrte also zu beiden. Görres jubelt in seinen „Historisch-politischen Blättern“ über die Pilgerfahrt zum heiligen Rock von Trier. Als die heilige Jungfrau sich in La Salette offenbart, wandern nicht weniger als 300 000 Pilger zu der Stätte.

Endlich mündet die religiöse Reaktion in Pius IX. Syllabus, jener berühmten Bulle, die den freien Gedanken als Freiheitsdelirium brandmarkt, die Zivilehe, die Trennung von Kirche und Staat, die Religionsfreiheit, Preßfreiheit und Redefreiheit verdammt, den Irrwahn verdammt, die Kirche solle sich mit „dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation“ aussöhnen. Doch fast noch konsequenter als der Syllabus sind die Verteidigungsschriften für denselben, die des deutschen Bischofs Ketteler, betitelt „Freiheit, Autorität und Kirche“, sowie die des französischen Bischofs Dupanloup „La convention du 15. septembre et l'Encyclique du 8. décembre 1864“, welche den Kampf des Papstes gegen „die freche Verleugnung aller der großen Wahrheiten, welche die Grundrechte der menschlichen Gesellschaft“ bilden, erläutern und rechtfertigen. Man muß nicht etwa glauben, daß diese Flugschriften sehr auffallend in ihrer Form oder voll augenscheinlicher Albernheiten seien. Sie haben in Ton und Inhalt eine verzweifelte Ähnlichkeit mit einem gemäßigten Artikel einer liberalen dänischen Zeitung.

Zu solchen Resultaten führte die neukatholische Richtung. Allein diese Resultate gehören, wohlgemerkt, nur der Geschichte, nicht mehr der Litteraturgeschichte an. Jede Richtung ist immer

noch lange historisch, nachdem sie aufgehört hat, litterarhistorisch zu sein. Letzteres ist sie nur, so lange sie nicht bloß Machthaber, Herzöge und Bischöfe, sondern auch Geister und Talente in ihrem Dienste hat. Dies ist bei der religiösen Reaktion nach 1830 in Frankreich nicht mehr der Fall. Der Unterschied zwischen der Reaktion von 1820 und jener, welche nach den Niederlagen und dem Kommune-Aufstande von 1870—71 das geschwächte unglückliche Frankreich heimsuchte, besteht darin, daß während die blühende Reaktion beinahe alles, was Frankreich an Geist und Talent besaß, in ihrem Dienste, in ihrem Heerbann sah, die spätere nicht einen einzigen litterarischen Namen aufzuweisen hatte.

Es erübrigt uns zu sehen, auf welche Weise die Reaktion der damaligen Zeit zu Falle kam. Sie wurde erstens von außen her angegriffen: Die Tagespresse bekämpfte den Haß gegen die Aufklärung, Béranger sang seine Weisen darüber, von einem einzigen betriebsamen Verleger, Touquet, wurden von 1817—24 allein 31 600 Exemplare der Schriften Voltaires (1 598 000 Bände) und 24 500 Exemplare jener Rousseaus herausgegeben. Touquet wurde freilich von der Polizei verurteilt; allein dies rief eine solche Erbitterung hervor, daß der „Globe“ mit einem Massenabfall vom Katholizismus drohte. Die Touquet-Ausgaben überschwemmten dann neuerdings das Land.

Ferner verfolgte der klassische Pamphletist Courier die Regierung mit blutigem Hohn.

Paul Louis Courier, 1773 zu Paris geboren, war einer der feinsten und in sprachlicher Beziehung einer der allerersten Schriftsteller des Zeitalters. Von seinem Vater, einem reichen Bürgerlichen, der in seiner Jugend wegen eines Liebesabenteuers mit einer vornehmen Dame bald ermordet worden wäre, erbte er einen glühenden Haß gegen den müßigen, hochmütigen Adelsstand. Mit zwanzig Jahren wurde er Artillerieoffizier und nahm an den

Kriegen der Revolution teil, sog jedoch nur Widerwillen gegen den Krieg ein und fühlte sich von frühester Jugend an leidenschaftlich zur Litteratur hingezogen, besonders zu der antiken, die er als Philologe trieb. 1795 verließ er ohne Erlaubnis das französische Heer, das vor Mainz lag, und verbrachte seine Zeit mit Übersetzungen aus dem Latein. 1798 war er wiederum Offizier in Italien, studierte hierauf in Paris, ging neuerdings als Chef einer Eskadron Artillerie nach Italien, verhielt sich unter dem Kaisertum ruhig und lebte nach dessen Sturz als Landmann und Hellenist auf seinem Hofe in einem Dorfe der Touraine.

Es waren die von der siegreichen Priesterpartei gegen jedermann, in dem sie irgendwo im Lande einen wenn auch noch so geringfügigen Feind witterte, in Szene gesetzten Verfolgungen, die Paul Louis Courier öffentlich als Verfasser hervorzutreten bewogen. Im Jahre 1816 schrieb er ein „Gesuch an die beiden Kammern“, welches zum erstenmal in jenem einfachen, klugen Bauernstil gehalten war, den er, die reinsten griechischen Muster vor Augen, anzuschlagen verstand. In seiner schlichten, klaren, stets gedämpften Sprache erzählt er hier von der kleinlichen Handlungsweise der klerikalen Provinztyrannen gegen arme Bauern, welche sich dessen schuldig gemacht, einen Geistlichen nicht gegrüßt oder „von der Regierung schlecht gesprochen zu haben.“ Er räumt die wahrscheinliche Richtigkeit der Beschuldigungen ein, denn man sei in seiner Gegend den Priestern nicht hold, und es gebe dort äußerst wenige Leute, die wüßten, was die Regierung sei. Er schildert sodann, wie eine Verurteilung zu einem halben Jahr Kerker ohne gerichtliches Verfahren, mit ihrem Gefolge von Elend, Verzweiflung, Krankheit und Tod für die Verwandten und Kinder des Eingekerkerten, die Strafe sei für so nichtige Vergehen. Vierzig Gendarmen werden auf ein Dorf losgelassen, bloß weil es im Verdachte des „Bonapartismus“ steht, die Verdächtigen

werden nackt aus den Betten gerissen und wie Missethäter gebunden. „Man schleppt sie fort; ihre Verwandten, ihre Kinder würden sie begleitet haben, wenn die Autorität dies gestattet hätte. Die Autorität, meine Herren! Das ist das große Wort in Frankreich . . . . . Überall steht geschrieben: Keine Gründe; die Autorität. Wohl wahr, daß diese Autorität nicht die der Kirchenversammlungen und Kirchenväter, noch weniger die des Rechtes ist. Doch ist es die der Gendarmen, und diese giebt keiner andern etwas nach."

Courier schrieb keine Bücher, nicht einmal Broschüren. Wodurch er seine Wirkung erzielte, das waren Flugschriften von etlichen Blättern, höchstens einem Bogen, in welchen er mit großer satyrischer Kunst, mit scheinbar naiver Derbheit, eine durch mehrere Jahre (bis zu seinem Tode durch den Schuß eines Meuchelmörders) fortgesetzte Agitation gegen das Regierungssystem des legitimen Königtums unterhielt.

Eine Perle feinen Humors ist sein „Bittgesuch an die Deputiertenkammer für die Landleute, die man am Tanzen verhindert." Veranlassung zu demselben gab das von scheinheiligen Dorfschulzen und Pfaffen erwirkte Verbot gegen das Tanzen der Bauern auf den Dorfmärkten. Er deckt die Heuchelei auf, welche bei den neuen Feiertagsverordnungen Gevatter gestanden, und den Schaden, den diese anrichten. Er wisse recht wohl, daß der Feiertag seiner Zeit zum Besten der Sklaven und Leibeigenen eingesetzt worden, allein es gebe in Frankreich keine Sklaven und Leibeigenen mehr. Nun arbeiteten die Bauern für sich, nachdem die Steuern bezahlt seien, und sie zum Müßiggang zu zwingen, sei etwas unvernünftiges, etwas schlimmeres als selbst die Abgaben. Denn letztere kämen wenigstens den Höflingen zu gute, der Müßiggang aber niemandem. Er schildert die jungen, hitzigen Pfaffen rings auf den Dörfern, die gegen das Tanzen und alle möglichen Vergnügungen donnern, und im Gegensatze zu ihnen den alten,

achtzigjährigen Pfarrer von Véretz, der seiner Humanität halber von seiner Gemeinde geliebt wird, doch Haß und Verfolgung erduldet, weil er in der Revolution den Eid geleistet, und dessen Tod infolge eines Überfalles er in einer späteren Flugschrift melden muß. Er spricht von all dem ohne Entrüstung, nur mit dem Stoßseufzer: „Dein Wille geschehe, o Herr!" kann aber doch nicht umhin, hinzuzufügen: „Doch wer hätte das bei Austerlitz vorausgesagt?"

Er räumt ein, daß die Landbevölkerung nunmehr weit ruhiger, weit glücklicher sei, als vor der Revolution, erklärt aber, daß sie auch weit weniger gläubig sei: „Der Pfarrer von Azai, der verwichene Ostern um den Thronhimmel zu tragen vier Männer, die kommuniziert hatten, zu haben wünschte, konnte sie in dem Orte nicht auftreiben. Der Bauer freut sich so sehr an dem Boden, dessen Eigentümer er erst vor so kurzer Zeit geworden [des konfiszierten Adels- und Kirchenguts], daß er ganz darin aufgeht ihn zu bebauen und Religion und alles andere vergißt." Er giebt Lamennais recht, wenn er der Bevölkerung Gleichgültigkeit gegen das Religiöse vorwirft. „Wir gehören nicht zu den Lauen, von denen es in der Bibel heißt, Gott speie sie aus; es ist noch schlimmer: wir sind kalt."

Lebendigere Schilderungen als bei Courier wird man von den sozialen Zuständen auf dem flachen Lande während der letzten Regierungsjahre Ludwig XVIII. kaum wo anders treffen.

Man warf ihn wegen seiner Flugschriften immer und immer wieder ins Gefängnis. Er ließ sich nicht abschrecken. In seiner „Réponse aux lettres anonymes" sagt er: „Nicht mein guter Kopf, meine Dummheit hat mich ins Gefängnis gebracht. Ich habe einfach an das Grundgesetz (la charte) geglaubt; ich ließ mich vom Grundgesetze an der Nase führen; das gestehe ich zu meiner Beschämung ein .... Ich hätte mir, ohne das Grundgesetz, im Leben nicht beikommen lassen, über die Dinge, die mich

interessieren, zur Öffentlichkeit zu sprechen. Robespierre, Barras und der große Napoleon hatten mich zwanzig Jahre hindurch das Maul halten gelehrt ..... Doch da kam das Grundgesetz, und man sagte: Sprich, Du bist ein freier Mann, schreib' ungescheut, laß drucken; die Preßfreiheit und alle andern Freiheiten sind gewährleistet. Wovor bangt Dir? ..... Da sagte ich, den Hut zwischen den Händen: Wie, wenn Ihr geruhtet, uns am Sonntage auf unsern Marktplätzen tanzen zu lassen? .... Gendarmen, schnell ins Loch mit ihm; die höchstmögliche Strafe, zudem Geldbußen u. s. w."

In einem andern Briefe, der mit überlegener Ruhe, doch mit schneidender Bitterkeit verfaßt ist, schildert er die Folgen des Cölibats der Priester. Einer der Geistlichen, der gegen das unschuldige Tanzen der Bauern gewütet habe, sei als Verführer und Mörder entlarvt worden. Zuerst habe er ein Weib ermordet, mit dem er ein Verhältnis unterhalten, und die übrigen Priester hätten die Schuld auf den Ehemann zu schieben gesucht, hierauf habe er ein ganz junges Mädchen, das er geschwängert hatte, ermordet und zerstückt, und sei, frei von Strafe, von seinen Obern über die Grenze geschafft worden, sodaß er nun in Savoyen neuerdings predige, geehrt sei und Zulauf habe. Courier zeigt, welche dem Aberglauben und der Habsucht entsprungenen Verbrechen in rechtgläubigen Gegenden, wo man um keinen Preis am Freitag Fleischspeisen essen würde, stattfänden. Er sagt: „Das ist der echte Glaube, ehrlich, kindlich, über jeden Verdacht der Heuchelei erhaben," und fügt ebenso sarkastisch als bündig hinzu: „Man sagt, daß die Moral darauf begründet ist."

Heimlich mußte er die paar Seiten herausgeben, die den Titel „Pièce diplomatique" führen. Sie enthalten einen erdichteten Brief des Königs Ludwig an seinen Vetter Ferdinand von Spanien, geschrieben 1823, als der Feldzug der Franzosen gegen Spanien, um diesen verderbten Bourbon in seine Haupt-

stadt zurückzuführen, glücklich beendet war. Es ist eine Satire auf das Verhältnis Ludwigs zur Repräsentativverfassung, von welcher der Vetter nichts wissen mag, von der jedoch Ludwig behauptet, daß sie, weit entfernt zu genieren, für den König vielmehr angenehm und einträglich sei.

Äußerst witzig ist endlich die Flugschrift „Simple discours“, ein Pamphlet, worin Courier sich gegen den von Höflingen als Geschenk für den Thronerben vorgeschlagenen Ankauf des Gutes und Schlosses Chambord mittelst allgemeiner Volkssubskription zu wenden wagt. Der neugeborene Herzog von Bordeaux, nachmaliger Graf von Chambord, kam so lange nach dem Tode des Vaters zur Welt, daß diese Geburt als eine Fügung des Himmels betrachtet wurde. Lamartine, Victor Hugo und Musset besangen die wundersame Begebenheit, und erstere verglichen Henri mit dem Joas der Bibel. Der Vorschlag einer Nationalsubskription wurde während dieser gehobenen Stimmung der königstreuen Kreise zu Tage gefördert. Doch getreu seinen Prinzipien schrieb Courier von seinem Bauernstandpunkte dagegen.

Nicht lange und die gesamte Geschichtsschreibung, mit Ausnahme Michauds, war in einem Geiste thätig, welcher der Restauration Gefahr drohte. Thiers begann 1823 seine Geschichte, welche die gleiche Wirkung wie die Lieder von Béranger hatte.

Es war bisher stets Brauch in Frankreich gewesen, daß die Regierung die Litteratur unterstützte. Mit Ausnahme Napoleons hatten dies alle Regenten Frankreichs gethan. Man erwartete es von den Bourbonen, allein es geschah nicht, mit welch schwärmerischer Sympathie die Dichter und Schriftsteller ihnen anfangs auch entgegenkamen. An den wenigen, die antidynastisch gesinnt waren, rächte man sich so gut man konnte; um Béranger zu strafen, zog man seinen Rivalen Dèsaugiers an den Hof; um Delavigne zu strafen, enthob man ihn seines Amtes als Bibliothekar.

Doch schlimmer als die von außen kommenden Angriffe waren die Keime der Auflösung, die innerhalb der Autoritätsschule selbst sich zeigten. Die Männer, die als Prosaschriftsteller oder als Dichter der immanuelischen oder legitimistischen Richtung angehört hatten, fühlten ihre Prinzipien wanken.

Wir haben bereits gesehen, daß Lamennais hart vor dem Abfalle stand. Und wie bei ihm, so fanden sich auch bei den andern Allen die Keime des Neuen trotz ihres redlichen Willens für das Alte einzutreten.

Besonders scharf ist dies bei Alfred de Vigny zu verspüren, der einer Altersklasse angehört, welche etwas jünger als Lamartine, etwas älter als Hugo ist. Er entstammte, wie wir sahen, einer königstreuen Familie; sein Vater, der unter Ludwig XV. Offizier gewesen war und am Hofe geglänzt hatte, verlor durch die Konfiszierungen der Revolution alle seine Güter. Nach dem Sturze des Kaiserreichs wurde der Sohn, sechzehn Jahre alt, auf eigene Kosten equipiert, in das Gendameriekorps der Garde aufgenommen. Während der hundert Tage begleitete er den König ein Stück Wegs auf seiner Flucht. Nachdem jene vorüber, wurde er Leutnant in der königlichen Garde zu Fuß. Allein die Zeit der Thaten war um, und vor ihm lag einzig die Langeweile des Garnisonlebens. Er wehrte sie durch ein energisches geistiges Leben ab.

Man hatte in seinen Knabenjahren aufgeboten, was man vermochte, um seine Gedanken von Napoleon und allem, was ihn betraf, fernzuhalten. Er war daher auch gleich nach Beendigung der Schulzeit, die weiße Kokarde an der Stirn, in die Garde der Bourbonen eingetreten. Doch undankbar wie sie waren, in dem Glauben, alles sei bloße Schuldigkeit gegen sie, ließen sie ihn neun Jahre auf Beförderung warten, bis er durch Anciennität Kapitän wurde.

Als er zu schreiben begann, erregten seine Bücher an dem einfältigen Hofe Mißvergnügen. Man fand seine loyalen Schriften

aufrührerisch. Daß er Ludwig XIII. gegen Richelieu in den Schatten gestellt, zog ihm die Beschuldigung des Liberalismus zu. Was nützte es, daß ihm sein Vater von Kindesbeinen an die Verehrung für das Haus Bourbon eingeprägt hatte. Diese Verehrung erschien ihm bald als das, was sie war: „Aberglaube, politischer Aberglaube, wurzellos, kindisch, ein altes Vorurteil von adliger Treuepflicht, eine Art vasallenmäßiger Anhänglichkeit.“[1]

Aus reiner Ritterlichkeit konnte er zwar auch weiterhin die Haltung eines Dieners des Königtums einnehmen, wie er, ob auch mit Widerstreben, es in der Julirevolution verteidigt haben würde, falls es ihn als ehemaligen Offizier zu den Waffen gerufen hätte; in seinem Innern aber war er demselben verloren, ohne daß er deshalb Demokrat wurde. „Die Welt schwankt,“ schreibt er in sein Tagebuch, „zwischen zwei Ungereimtheiten: dem Königtum von Gottesgnaden und der Volkssouveränetät.“

Dem Glauben war er noch früher verloren gegangen. Trotz aller der Engel und Erzengel, der Throne und Fürstentümer seiner Jugendgedichte war er nichts weniger als zum Ritter des Glaubens geschaffen. Seinem Naturell nach war er ein Schwermütiger und Ungläubiger: schwermütig in solchem Grade, daß er sein ganzes Leben an einer Melancholie krankte, in die nie ein Strahl von Hoffnung, von augenblicklicher Lebensfreude gefallen zu sein scheint, ungläubig gegenüber der Religion, die er mit den Lippen bekannte, in solchem Grade, daß er eine Art persönlicher Bitterkeit gegen die Vorstellungen von Gott und persönlicher Unsterblichkeit hegte.

Schon 1824 faßt er in seinem Tagebuch seine Lebensanschauung unter folgendem Bilde zusammen: „Ich stelle mir eine Schar von Männern, Frauen und Kindern in tiefem Schlafe vor. Sie erwachen in einem Gefängnis. Sie gewöhnen sich an dieses

[1] Journal d'un poète. S. 47.

Gefängnis und legen in seinem Hofe kleine Gärtchen an. Nach und nach bemerken sie, daß man sie wegführt, für immer, einen um den andern. Sie wissen weder, weshalb sie im Gefängnisse sind, noch wohin man sie hernach führt, sie wissen auch, daß sie niemals Kunde davon erlangen werden. — Indessen giebt es unter ihnen . . . Leute, welche erzählen, was nach der Zeit der Gefangenschaft aus ihnen würde, doch ohne es selbst zu wissen. Sind sie nicht toll? — Es ist klar, daß der Herr des Kerkers, der Gouverneur, wenn er gewollt hätte, uns mit dem Haftbefehl wie mit den Aktenstücken unseres Prozesses hätte bekannt machen können. Da er es nicht gewollt, noch künftig jemals wollen wird, so bescheiden wir uns damit, ihm für das mehr oder weniger gute Logis zu danken, das er uns gegönnt hat. . . ."

In diesem Gleichnis liegt einerseits ein nicht geringer Hohn gegen die Theologen, die sich den Anschein geben, Bescheid zu wissen, wie andererseits unter der Dankbarkeit eine nicht geringe Bitterkeit gegen den „Herrn des Kerkers" versteckt. Oder was sagt man zu einem Zuge wie dem unmittelbar darauf hinzugefügten: „Wie gütig ist Gott, welch ein anbetungswürdiger Gefangenwärter ist er, der unsern Gefängnishof mit so vielen Blumen besät . . . Wie bewunderungswürdig und trostreich ist ein Mitleid, das unsere Strafe so mild gestaltet! Denn daß wir gestraft werden, daran hat kein Volk gezweifelt — man weiß nur nicht wofür."

Sechs Jahre später kehrt er mit folgender Wendung zu demselben Bilde zurück: „Ich fühle auf meinem Haupte die Wucht eines Strafgerichts, unter dem ich beständig leide, o Herr! Da ich jedoch weder meine Schuld, noch die gegen mich erhobene Anklage kenne, finde ich mich in meinen Kerker. Ich flechte Stroh in demselben, um mitunter zu vergessen. Denn darauf beschränkt sich die menschliche Arbeit. Ich bin auf alle möglichen Übel gefaßt, und preise Dich für jeden Tag, der ohne Unglück verstrichen ist."

Und wieder äußert er, zwei Jahre darauf, doch diesmal ohne Umschreibungen, seinen Gedanken. „Die Erde ist empört über die Ungerechtigkeit, welche die Schöpfung im Gefolge hatte; sie spricht sich aus Angst vor der Ewigkeit nicht offen aus. Allein sie zürnt dem Gotte, der das Böse und den Tod schuf. Wenn ein Verächter der Götter ersteht, wie Ajax, der Sohn des Oileus, so wird er das Schoßkind, der Liebling der Welt. Ein solcher ist Satan; solche sind Orestes und Don Juan. Alle jene, die gegen den ungerechten Himmel kämpften, haben die Bewunderung und heimliche Liebe der Menschen besessen."

de Vignys Tagebuchaufzeichnungen beweisen, daß man unter der Restauration bis in ihre letzten Tage recht wohl den Zusammenhang zwischen dem litterarischen, bloß formellen Autoritätsprinzip und dem in der Wirklichkeit herrschenden begriff. Bekanntlich wurde der Widerstand gegen den aufkeimenden Romantismus nicht minder eifrig von der politischen Opposition (die in der jungen Schule eine Stütze des Klerikalismus erblickte), als von den prinzipiell Konservativen betrieben. de Vigny erzählt, daß er im Winter 1829 Benjamin Constant gefragt habe, weshalb „in der Kammer die Linke mit solcher Wut die Poesie verfolge?" Er antwortete, „daß es aus Furcht vor dem Schein geschehe, alle Bande brechen zu wollen"; man wollte die leichtesten, die litterarischen bewahren.

Als die Julirevolution kam, fiel de Vignys Ergebenheit für die Restauration zugleich mit dem Königshause selbst. Er schreibt: „Ich fühle mich glücklich, daß ich aus dem Heere ausgetreten bin; dreizehn Jahre schlecht belohnter Dienste haben mich den Bourbonen gegenüber quitt werden lassen . . . Ich habe ein für allemal mit dem lästigen politischen Aberglauben abgeschlossen."

Auch bei Lamartine ließ sich zu dieser Zeit eine geistige Entwicklung von bedenklicher Art verspüren. Er sang zwar nach wie

vor seine religiösen Hymnen; allein der strenge Genfer Priester Vinet entdeckte, daß diese Religiosität nur ein scheinbares Christentum war, daß unter den christlichen Redensarten ein gar wenig rechtgläubiger Pantheismus lauere.[1]

Victor Hugo, den man seinem ersten Auftreten zufolge für verläßlicher hätte halten sollen, erwies sich bald nicht bloß durch die Form seiner Gedichte, sondern auch durch deren Inhalt als eine recht unsichere Acquisition. Nachdem lange Zeit hindurch der Einfluß der königlich gesinnten Mutter bei ihm überwogen hatte, tauchte, als jetzt Napoleon zur Sagengestalt wurde, die Einwirkung des Vaters wieder auf, und er, der damit begonnen hatte, den Namen Bonapartes italienisch zu schreiben, dichtete 1827 seine früheste Ode an die Vendômesäule, worin die glühende Begeisterung für den Kaiser und die Kaiserzeit sich zum erstenmal Luft machte. Sie erregte vieles Aufsehen und große Verwunderung. Man ahnte von nun an den Dichter in ihm, der drei Jahre später, in der Vorrede zu Hernani, den Romantismus als „den Liberalismus in der Poesie" definieren sollte.

Was jedoch zur schleunigeren Auflösung der Autoritätsschule am allermeisten beitrug, das war die große, nicht wieder gut zu machende Dummheit, welche die Bourbonen 1824 der Litteratur gegenüber begingen. Chateaubriand wurde auf die höhnischste Weise aus dem Ministerium Villèle ausgestoßen, und zwar in dem Augenblicke, wo er dem Bourbonischen Namen durch den glücklich beendeten spanischen Krieg, welchen er seinen politischen „René", d. h. das Meisterstück seiner Politik zu nennen pflegte, einen Triumph verschafft hatte. Man verhöhnte Chateaubriand, denselben Mann, dem man in gewisser Hinsicht alles verdankte, ihn, der den Grundstein zu dem ganzen Gebäude, welches man aufgeführt, ge-

[1] Siehe Vinets interessante Studien über Frankreichs neuere lyrische Poesie.

legt hatte.[1] Und die Undankbarkeit war ebenso schreiend seitens seiner Kollegen wie seitens des Hofes, denn Chateaubriand war es, der ursprünglich Villèle und Corbière zu Ministern gemacht hatte.[2]

Er stand eben damals unter den Königstreuen auf der Höhe seiner Popularität, und mit Recht. Denn der Kabinettskrieg in Spanien, den er trotz mannigfachen Widerstandes in Europa, wie trotz der in Frankreich selbst herrschenden Unlust ihn zu führen, durchsetzte, war wohl berechnet und die in der Achtung stark gesunkene Legitimität zu kräftigen geeignet.

Nicht als ob Chateaubriand selbst naiv genug gewesen wäre, jenem Ferdinand von Spanien, für dessen Wiedererhebung auf einen Thron, auf dem sein Volk ihn nicht länger dulden mochte, die französischen Truppen ihr Blut opfern sollten, die geringste Wertschätzung entgegenzubringen. Er hat ihn als einen Wortbrüchigen und Verräter charakterisiert. Er hat ihn einen Despoten genannt, der sich von der Tollheit seiner weiblichen Verwandten leiten lasse, ihn als einen feigen Tyrannen jener Art bezeichnet, die nicht eher rastet, als bis sie eine Revolution angezettelt, und die dann, wenn sie eintritt, zitternd dasitzt.

Chateaubriand verband folgenden Zweck mit dem Kriege. Er ging von der Überzeugung aus, daß Frankreich von bonapartistischen und republikanischen Verschwörungen, die sich tief ins Heer hinein erstreckten, unterminiert wäre; er wußte, daß allgemeine Unzufriedenheit mit der Restauration herrschte. Er beschloß daher im Vertrauen auf die Sympathie des Kaisers Alexander trotz Cannings Protesten und Metternichs Abmahnungen va banque zu spielen.

---

[1] Über die Details dieser Verabschiedung siehe Chateaubriand: Congrès de Vérone II. S. 502 ff. und Guizot: Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps, Ausgabe für das Ausland S. 263 ff.

[2] Die Aktenstücke finden sich in den Mémoires d'outre-tombe VII. S. 269 ff. vor.

Es waren doch immerhin Chancen für einen Sieg vorhanden, und im Falle desselben waren mit einem Schlage die Verschwörungen erstickt, waren alle Parteien um dieselbe Kokarde vereint und die Bourbonischen Familienthrone zugleich in Spanien und Frankreich befestigt. Im Falle eines Sieges, den die Zersplitterung unter den Spaniern vielleicht sogar leicht machte — wie es sich ja auch thatsächlich herausstellte — würde das französische Volk das Schauspiel erleben, die dreifarbige Fahne sich vor der weißen neigen zu sehen, würde es zum erstenmal seit Napoleons Tagen des Glanzes wieder Botschaft erhalten vom Siege der französischen Waffen, noch dazu in einem Lande, dessen Widerstand selbst der große Kaiser nicht zu brechen vermocht hatte. All dies waren „neue Kränze für das Geschlecht des heiligen Ludwig", wie Chateaubriand sagt, und — neue Lorbeern für dessen Minister des Auswärtigen, an den er nicht minder dachte.[1]

Bekanntlich gelang es dem französischen Heer unter Anführung des Dauphins, des Herzogs von Angoulème, fast ohne Blutvergießen Ferdinand aus Cadix zu befreien und ihn nach Madrid zurückzuführen. Ferdinand richtete sofort einen Dankbrief an Ludwig XVIII. Für Ludwig schrieb Chateaubriand die Antwort, die mit Paul Louis Couriers erdichtetem Schreiben Ludwigs an Ferdinand zu vergleichen recht ergötzlich ist. Chateaubriand legt darin der spanischen Majestät ans Herz, alle Willkür zu vermeiden, „die, weit entfernt, die Macht des Königs zu stärken, sie nur schwäche," ein guter Rat, von dem sich Ferdinand wenig anfechten ließ.

Dem französischen Hof stieg der spanische Triumph dermaßen zu Kopf, daß man den Urheber desselben, den man überdies nicht leiden mochte, ganz übersah. Die Herzogin von Angoulème richtete in ihrer Freude über die Siege ihres Gatten auch nicht

---

[1] Chateaubriand: Congrès de Vérone I. S. 20, 41. II. S. 528.

ein Wort an Chateaubriand, als dieser nach der Meldung von der Befreiung Ferdinands sich einfand, um seinen Glückwunsch abzustatten. Und die Minister Villèle und Corbière beneideten ihn und fürchteten, er würde ihre Plätze einnehmen, was ihm nicht in den Sinn kam. Doch sie schuldeten ihm zu viel, um es ihm vergeben zu können.

Es bildete sich eine Hof- und Ministerverschwörung gegen ihn. Corbière schnitt ihm am 5. Juni 1824 das Wort in der Kammer ab, um zu verhindern, daß er unmittelbar vor seinem Sturze einen oratorischen Triumph ernte, und als er, der gleichwohl noch immer nicht Unrat merkte, sich am Morgen des 6. Juni in den Tuilerien einfand, um dem Bruder des Königs seine Aufwartung zu machen, erfuhr er seine Verabschiedung auf die Weise, daß ein Adjutant ihm sagte: „Herr Vicomte, ich erwartete nicht, Sie hier zu sehen. Haben Sie nichts erhalten?“ Kurz darauf überbrachte ihm sein Sekretär die vom Könige in Form einer Ordonnanz von etwa zehn Zeilen ausgefertigte Entlassung. Kein Wunder, daß er sich „über den Ton des Briefes und die Art, wie er fortgejagt worden, tödlich verletzt“ fühlte. Mit Rücksicht darauf, daß hinterher Villèle sich mit einer Verspätung des Entlassungsschreibens entschuldigen wollte, ohne welche Chateaubriand die demütigende Abweisung auf dem Schlosse erspart worden wäre, bemerkt dieser mit Recht, daß man „nicht einem Manne von einer gewissen Bedeutung einen Brief schreibt, welchen man erröten würde, an einen Lakaien, den man vor die Thür setzt, zu adressieren.“

Christliche Demut war nicht der Grundzug in Chateaubriands Charakter, und er hielt nicht die rechte Wange hin, wenn man ihn auf die linke schlug. Er schreibt sehr bezeichnend: „Meine lange Anhänglichkeit an dieselben Gefühle verdiente doch vielleicht einige Rücksicht. Es war mir unmöglich, mich ganz darüber hinwegzusetzen, was ich vielleicht dennoch wert war, oder gänzlich

zu vergessen, daß ich der Wiederhersteller der Religion und der Verfasser des Génie du christianisme war.“

Der Wiederhersteller der Religion fühlte sich daher nicht verpflichtet in ihrem Geiste zu handeln. Er sagt naiv: „Es wäre besser gewesen, wenn ich mich demütiger, niedergeschlagener, christlicher gezeigt hätte. Unglücklicherweise bin ich nicht fehlerfrei, besitze nicht die evangelische Vollkommenheit. Wenn mir jemand eine Ohrfeige gäbe, würde ich nicht noch die andere Wange hinhalten. Wäre er ein Unterthan, ich müßte sein Leben haben, oder er nähme es mir; wäre er ein König ....“

Der Satz schließt nicht ab, weil Chateaubriands Handlungsweise den Schluß überflüssig macht. Er trat offen zur Opposition über, und, wohlgemerkt, zur systematischen Opposition, welche ihm stets als die einzige erschienen war, die unter der repräsentativen Verfassung einen Sinn hätte, da jede andere ohnmächtig sei. Gleich den Tag nach seinem Sturze schloß die bestehende Opposition sich ihm mit Wärme an. Ein Artikel Bertins im „Journal des Débats“ räumte ihm die Führerstellung ein, und er selbst wurde nun der faktische Leiter des Blattes.

Er zog bald die ganze seraphische Dichterschule, deren Patriarch er war, nach sich. Lafayette sandte ihm ein Lorbeerblatt. Constant schmeichelte ihm. Er begann mit Béranger zu fraternisieren und wurde von diesem besungen:

> Son éloquence à ces rois fit l'aumône:
> Prodigue fée, en ses enchantements
> Plus elle voit de rouille à leur vieux trône,
> Plus elle y sème et fleurs et diamants.
> Mais de nos droits il gardait la mémoire.
> Les insensés dirent: Le ciel est beau,
> Chassons cet homme, et soufflons sur sa gloire,
> Comme au grand jour on éteint un flambeau.

Victor Hugo schrieb eine Ode an ihn (Liv. III, Ode 2), die ihn zugleich verherrlichen und trösten sollte, und worin Worte wie

diese vorkamen: „Was wolltest Du auch an einem Hof?“ oder: „Es giebt nichts Schöneres als einen Lorbeerbaum, den der Blitz getroffen hat.“

Sein Abfall versetzte der Restauration einen Stoß ins Herz. So lange die Täuschungen der Restaurationszeit währten, war die Dichterschule Frankreichs „immanuelisch“ gewesen und hatte an jedes Menschen Wiege und Bahre einen Schutzengel stehen sehen. Mit Chateaubriands Illusionen fielen auch die aller Übrigen, und an die Stelle jener Schule trat eine andere, welcher Southey den Namen „satanisch“ gab, und die diesen Namen annahm, eine Schule mit scharfem Blick für das Böse und alle Schrecknisse, mit pessimistischer Geistesrichtung und revolutionären Sympathien.

In die von dieser unvorhergesehenen, bedeutungsvollen Begebenheit hervorgerufenen Gemütsbewegung griff jedoch noch ein anderes, noch bedeutungsvolleres, noch folgenschwereres Ereignis, eines, das in der ganzen Welt sich fühlbar machte, ein: Byrons Tod in Griechenland.

Diese Kunde wirkte um so mächtiger, als sie die Sympathien für den ersten Freiheitskampf, der seit der Revolution stattgefunden hatte, in hellen Flammen auflodern ließ. Ein neues Ideal bildete sich in dem menschlichen Gemüt. Mit Napoleon war die praktische Größe gefallen, waren die Helden der That für eine Zeitlang von der Erde verschwunden. Die menschliche Bewunderung war, wie man sich ausgedrückt hat, leer, wie ein seiner Statue beraubter Sockel. Lord Byron besetzte aufs neue den leeren Platz mit der phantastischen Größe seiner Helden. Napoleon hatte Werther, René und Faust abgelöst; Byrons prometheische und verzweifelte Helden lösten Napoleon ab. Er stand in wundersamer Übereinstimmung mit dem Drang der Zeit. Der rechtgläubige Dogmatismus hatte zu Beginn des Jahrhunderts den revolutionär-freigeistigen Dogmatismus überwunden und war nun seinerseits untergraben und veraltet. Weder die systematische Verneinung,

noch die systematische Religiosität hatten in diesem Augenblick eine Zukunft. So blieben denn nur der Zweifel als Zweifel, der poetische Radikalismus, die tausend schmerzlichen, unruhigen Fragen nach Zweck und Wert des Menschenlebens übrig. Das war's, was Byron brachte.

Allein er frug nicht neutral. Es war der Empörungsgeist, der aus ihm sprach, und der durch seinen Mund die jungen Geschlechter zu einem weltbürgerlichen Bunde vereinte. Sie stimmten mit ihm das unheilkündende Wort an:

revolution
alone can save the world from hell's pollution.

Weit mehr noch denn sein Leben war sein Tod von Einfluß auf die allgemeine Sache der Freiheit. Die Restauration hatte die Menschen zu einem Höhepunkt gläubiger Unterwerfung unter die Autorität, sklavischer Unterwerfung unter die Theologie, unterthäniger Unterwerfung unter die Macht, zu einem Höhepunkt der Schlaffheit und Heuchelei geführt. Sie war faul bis ins Mark hinein, doch äußerlich vom Aberglauben und von Bajonetten gestützt. In England hatte Bentham, der radikale Philosoph, voll Scham, selbst in dem am weitesten fortgeschrittenen Lande die Reaktion siegreich zu sehen, sie durch den Appell an die Interessen der Menschen zu untergraben gesucht. Byron entfesselte alle Leidenschaften. Ihm galt es nicht, auf einem einzelnen Punkte zu wirken, sondern die Gemüter zu revolutionieren, das Gefühl der Tyrannei zu erwecken.

Die Allianzpolitik glaubte für immer den Revolutionsgeist gefesselt, bildete sich ein, für ewig das Band durchhauen zu haben, welches dieses Jahrhundert mit dem achtzehnten verknüpfte. „Da knüpfte dieser eine Mann den Faden wieder an, den eine Million Soldaten zerissen hatte. Amerikanischer Republikanismus, deutsche Freidenkerei, französische Umsturzlust, angelsächsischer Radikalismus, Alles schien in diesem einen Geiste vereinigt. Nach der Unter-

drückung der Revolutionen, der Knebelung der Presse, der Selbst-unterwerfung der Wissenschaft, trat der Sohn der Phantasie, der vogelfreie Dichter vor die Bresche", und rief alle kräftigen Geister noch einmal wider den gemeinsamen Feind zu den Waffen.[1]

Die Reaktion in dem französischen Geistesleben beginnt, litterarisch, im Namen des Gefühls mit Frau von Staël und der ganzen Gruppe von Schriftstellern, die sich ihr anschließen, sozial im Namen der Ordnung mit Robespierre und der ganzen Schar von Revolutionsmännern, die sich um ihn sammeln. Das Frau von Staël und Robespierre Gemeinsame ist, daß sie beide Schüler Rousseaus sind. Auf die Reaktion gegen Voltaire folgt sodann die Reaktion gegen Rousseau. Auf das Fest für das höchste Wesen folgt das große Einweihungs-Tedeum in der Notre-Dame, und auf Frau von Staël folgt Bonald. Das Gefühlsprinzip wird verdrängt, oder wie bei Chateaubriand zur Stütze der Autorität benützt; das Prinzip der Ordnung wird mit dem Autoritätsprinzip identifiziert, das bald alle Kreise des Lebens und der Litteratur beherrscht. Dies Prinzip ist gleichsam personifiziert in der ersten Abteilung von Reaktionären, deren Häupter de Maistre und Bonald sind. Es erhält sein Heldengedicht in den „Märtyrern", und die Idee der Ordnung beherrscht die Schilderung des Himmels, der Hölle, und zuweilen selbst die der irdischen Landschaft. Das Prinzip erhält sein politisches Denkmal in der „heiligen Allianz." Das Übernatürliche verdrängt das Natürliche aus der Poesie. Dem seraphischen Epos entspricht eine seraphische Lyrik und Erotik, entsprechen außerdem fromme Pilgerfahrten und seraphische Wahrzeichen und Gesichte.

In keinem Lande war das Autoritätsprinzip, insofern es die litterarische Form betrifft, so respektiert gewesen wie in Frankreich. Es wird demgemäß zum Teil auch von der neuen Dichterschule

[1] Gervinus: Geschichte des 19. Jahrhunderts VIII, S. 172.

verfochten. Doch unglücklicherweise stellt sich sehr bald heraus, daß das neue reale Prinzip, die christliche Überlieferung, in lebhaftem Widerstreit mit den herkömmlichen Prinzipien der Litteratur steht, und die Autorität kommt hier ins Wanken. Auf ähnliche Weise sieht sich die Erfinderin der heiligen Allianz von den Machthabern wie das Kind vom Hause gehätschelt, so lange ihre Prinzipien mit jenen der Macht vollständig zusammenzufallen scheinen. In dem Augenblicke jedoch, wo man die Wahrnehmung macht, daß die christliche Tradition als ein unruhestiftendes Prinzip den Autoritäten sich entgegenstellen könne, fühlen diese sich gezwungen, das Werkzeug zu zerbrechen, das sie eben benutzten, und der Gedanke der religiösen Brüderlichkeit erscheint in der folgenden Zeit als ein revolutionäres Prinzip gegenüber der Macht und untergräbt sie mit einer Theorie. Am entschlossensten und zusammenhängendsten wird in der Restaurationszeit das politisch-religiöse Autoritätsprinzip von Lamennais entwickelt und verteidigt; allein es zeigt sich bald, daß hinter seiner Lehre von der Souveränetät der allgemeinen Vernunft die revolutionäre Theorie der Volkssouveränetät sich verbirgt, und das Prinzip löst sich selbst auf. Zugleich werden die Feinde der Preßfreiheit gezwungen, sich ihrer als Mittel zu bedienen, während die Gegner des parlamentarischen Regimentes dieses selbst verfechten, um ein Ministerium zu stürzen, das sie hindert zur Macht zu gelangen. Bald stehen alle die Persönlichkeiten, die wir auftreten sahen, von Chateaubriand bis zu Frau von Krüdener, von Hugo bis Lamennais, im Streit mit den Machthabern, deren Sache sie mit so großem Eifer dienten, im Streit mit dem Autoritätsprinzip, das sie und die Zeit beherrscht hatte.

So fällt dieses Prinzip, um sich nie wieder zu erheben.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

